OPUSCOLO SCIENTIFICO

IN CUI

SI CONTENGONO ALCUNE QUISTIONCINE SULLA LOGICA PURA, E MISTA

ED

UNA BREVE ESPOSIZIONE E CRITICA DE'PRINCIPALI SISTEMI INTORNO ALLA ORIGINE DI NOSTRA CONOSCENZA, CON IN FINE UN RAGIONAMENTO SULLA MEDESIMA

COMPILATO

DAL CAN. ANTONIO BIONDI

PER USO DEGLI STUDIOSI DI FILOSOFIA

NEL

SEMINARIO DI CERRETO.

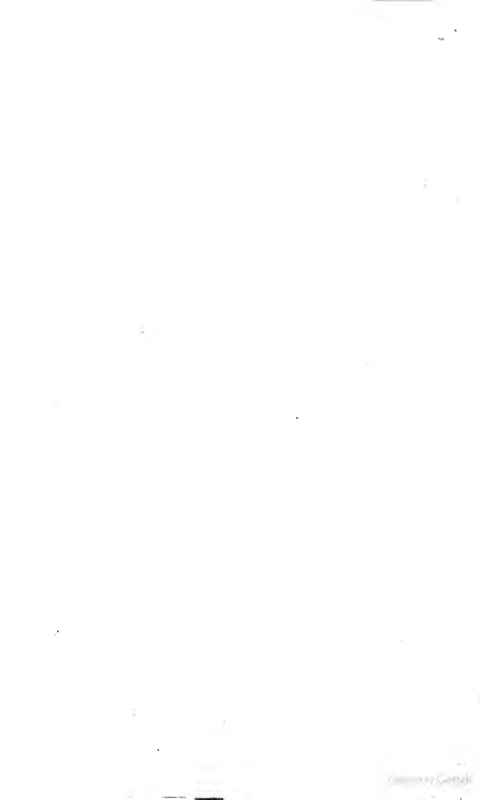




NAPOLI

DALLA TIPOGRAFIA DI GENNARO AGRELLI.

1846.



QUISTIONI SULLA LOGICA PURA, O DELLE IDEE, IL CUI OBIETTO È IL RAZIOCINIO PURO.

1.ª Se la mente nell' ordine delle idee vada dalle particolari, alle universali, o all' opposto; come si abbiano le idee universali, ed in che esse consistano.

Rispondo: che nell' ordine delle idee la mente va dalle singolari alle universali, e non all' opposto, e la ragione si è, perchè la nostra vita intellettuale incomincia da' sentimenti, e propriamente dal sentimento del me sensitivo di un fuor di me. Or così il me, che il fuor di me, come prima si sente, è un' obietto singolare, e si percepisce inviluppato nelle sue qualità. Tanto è ciò vero, che fa mestieri di un' atto di analisi per separare il suggetto dalle modificazioni, e pronunziare per cagion di esempio «*io son lieto*, *questa carta è estesa*, *eccetera*» che in realtà la sensazione presenta l' obietto in complesso, vestito cioè delle sue note, o sia in individuo. Se egli è dunque certo, che l' umana cognizione incomincia da' sentimenti, è pur vero, che la mente va dalle idee singolari alle universali, e non da questo a quelle. Io dissi, che fa d' uopo di un' atto di analisi per aver l' idea netta del subietto, o della sua modificazione, e quest'atto chiamasi astrazione, la quale è il primo passo, che fa la mente per elevarsi all' idea universale, quando essa separa da un'obietto, o da più insieme comparati ciocchè hanno d' identico, o vero la nota comune. Ma questo non basta, perchè l' idea sia universale, essendochè la nota anzidetta non cessa di essere ristretta

a quel dato individuo, o a quegl' individui soltanto, che si sono paragonati, e però sarà una proprietà astratta, ma non universale, dovendo esser questa essenzialmente *indefinita*, cioè capevole di esser partecipata ad ogni altro individuo possibile, ed insieme *immutabile*. Si richiede perciò oltre l'astrazione anche un giudizio, onde la mente tenga quella proprietà trovata negli oggetti veduti, come capace di esser partecipata a tutti gli altri individui possibili simili a' noti, i quali può essa immaginare (*a*).

(a) Platone non potendo trovar modo di ricavare le idee universali dalle particolari per esser quelle di una natura indeterminata, ed invariabile, e però affatto diversa dall'indole di queste, riconobbe una doppia origine di conoscenze, l'una mutabile ne' sensi, l'altra costante nell'intelletto, acquisita la prima, la seconda innata. Aristotile per l'opposto volendo tutto far derivare da' sensi ammise in noi un doppio intelletto, attivo l'uno, l'altro passivo. Affermò, che fosse uffizio del primo di spogliare l'idea sensibile di tutte le sue peculiari determinazioni, e di trasmetterla così pura all'intelletto passivo, e che questa così spoglia fosse la idea universale. Ma, come è chiaro, sarebbe così fatta idea astratta bensì, ma non universale, e l'intelletto attivo risponderebbe perfettamente alla facoltà di astrarre. Come dunque si ha l'idea universale? È dessa forse innata? Non fa mestieri crederla tale, havvi un mezzo di esplicarne l'origine, l'astrazione cioè, ed il giudizio, come già si disse. Il giudizio è dunque un requisito indispensabile per aver l'idea universale. Ma non intendiamo con ciò di stabilire il giudizio come necessario a poter concepire qualsivoglia obietto, ad aver qualche siesi idea, come malamente pensò Reid, e si crede tuttora dalla sua scuola. Strana cosa sarebbe, che il tutto preesista alle parti, che lo formano, che il giudizio preceda, e concorra alla formazione dell'idea. E pure si pretende, che per concepire gli obietti quali sono in se stessi, per conoscerli come subietti esistenti, debba intervenire un giudizio, il quale da alcun pensatore più recente vien detto *intuitivo*, o *costituente* a differenza del giudizio *comparativo*. Tuttociò poi per la ragione, che si confonderebbe il sentimento coll'idea, ciocchè è del senso con quel, che si appartiene all'intelletto, insomma non si distinguerebbe la semplice immagine dall'idea o sia conoscimento dell'obbietto. Io nego in prima,

Il che valga pure contro di Locke, il quale malamente si avvisa esser lo spirito puramente passivo nell' acquisto delle idee semplici; poichè se anche per idea semplice vuolsi intendere non solo la universale, ma eziandio la singolare scevera di sue note, non pertanto è necessaria l'azione dell' analisi, che questo sceveramento faccia. Tengasi dunque, che l'idea universale è posteriore alla singolare nell'ordine cronologico delle idee, checchè ne dicano Leibnitz, e l'Abate Rosmini, il quale con lui in buona parte consente, essendo questa il ceppo, donde quella vien fuori, perchè le universali, come le specie, o i generi son contenuti negl' individui, e non mica questi in quelli. Inoltre non è l' idea universale la collezione di più idee singolari, come mal si apponeva Condillac, quasi fosse la collezione di più sensazioni; ma è l'idea di una proprietà comune a più individui, o nella quale più individui convengono. Essa si ha, come sopra è detto, mediante l'astrazione, ed il giudizio. Si separa una nota da più individui, quella cioè, che tutti essi hanno, e si considera come capace di rinvenirsi in tutti gli altri della medesima specie; o pure si separa da un' individuo solo, e si considera come una qualità partecipabile ad infiniti altri possibili. Così formata l'idea universale, le si dà un nome, e questo nome è conseguenza dell' idea, ò però gli universali, mentre sono nella mente, hanno impertanto un fondamento nelle cose esistenti, e sono vere idee, non già puri nomi, come mal divisavano i Nominali.

che per concepire un' obietto debba formarsi un giudizio: non è necessario, che io giudichi esser quello un complesso di qualità inerenti ad una sostanza esistente per conoscerlo. Posso bene averne idea e però conoscerlo, mediante la percezione complessa di quel dato individuo senza giudicare o affermare, che quell' individuo esiste. In secondo, se consiste il giudizio nel dare un predicato ad un suggetto, come dicono i Reidiani, conviene aver prima le idee del suggetto, e predicato per indi giudicare. Per terzo non è vero, che si nega la virtù di conoscere ad un' operazione dell' intelletto, stando essa virtù nell' attenzione, che l' intelletto unisce al semplice sentimento per aver la idea.

2.ª Se nell' ordine de' giudizî, o delle verità vada la mente innanzi, come nelle idee, o per opposto sentiero, e però se l' espressione naturale del raziocinio sia il Sorite, come vuol Traci, ovvero il Sillogismo, cui debba ridursi il Sorite.

Rispondo: nell' ordine de' giudizî o delle verità, tiene la mente un sentiero tutto opposto a quello delle idee, e ciò per due ragioni, perchè lo può, e perchè lo deve. Lo può, perchè, se, come si è dimostrato nella precedente quistione, la mente per astrazione formasi le idee universali, chi mai le può negare il compararle, e vederne il rapporto, sicchè ne formi de' giudizî universali? Lo deve, perchè è impossibile il potere avere un giudizio universale da particolari, avvegnachè è impossibile il potere sperimentare tutte le cose. Per la qual cosa, se alcuno volesse provarci il contrario col dire, che noi per mezzo della induzione da giudizî particolari deduciamo un giudizio universale; risponderemmo, che il giudizio universale dedotto da' particolari colla induzione non ha per fondamento que' pochi giudizî particolari, ma sì bene le leggi costanti della natura, le quali ci danno con certezza l' aspettazione de' casi simili; e però nel raziocinio suole la nostra mente dalle verità universali trarre le particolari. Ora essendosi stabilito, che la mente nell' ordine de' giudizî o delle verità va dalle universali alle particolari, il che esegue per mezzo del raziocinio, ne risulta, che la naturale espressione del raziocinio sia il Sillogismo, perchè questo è quello, che ci fa dedurre un giudizio particolare dall' universale. Divisa però male Destut Traci, che sia il Sorite la naturale espressione del raziocinio sulla falsa supposizione di essere il raziocinio la deduzione di una idea da un' altra. Se fosse veramente così, egli si avrebbe ragione, dapoichè il Sorite è un complesso di proposizioni, nelle quali il predicato della prima fa da subietto alla seconda, il predicato di questa da subietto alla terza, e così procedendo avanti, sinchè si giunga all' ultima, in cui si unisce il subietto della prima col predicato dell' ultima. Or nella proposizione il predicato esprime sempre un' idea più generale di

quella del subietto, ancorchè si prenda nella estensione del subietto medesimo, e passando il predicato della prima proposizione a far da subietto nella seconda, gli si conviene un predicato anche più ampio nella seconda, e così in prosieguo, sicchè nel Sorite si passa sempre dal particolare all'universale, e dall'universale al più universale, ciocchè nell'ordine delle idee la mente suol fare. Ma la cosa non va così nel raziocinio, essendo questo la deduzione di un giudizio da un'altro, e non già di una idea da un'altra. Rifiutata dunque la definizione, che da' Traci del raziocinio, cade tutta la dimostrazione, che sopra di quella egli fonda, e restando, che la vera e naturale espressione del raziocinio sia il Sillogismo, e non il Sorite, ne conseguita, che il Sorite debba risolversi in altrettanti Sillogismi, quante sono le proposizioni da due in fuori, e non il Sillogismo in Sorite.

3.° Se tutta l'umana cognizione si derivi da' sentimenti, o pure debbansi ammettere alcune idee a priori, e quali sarebbero.

Rispondo: tutta l'umana cognizione incomincia, ma non tutta si deriva da' sentimenti, onde è, che debbonsi ammettere alcune idee a priori, o subiettive, le quali sono così chiamate non perchè sieno innate, altrimenti sarebbero in noi fin dalla nostra origine, precedendo qualunque sensazione, e così cadremmo nell'errore de' Cartesiani, e Leibniziani, che le ammettevano; ma perchè non si hanno per analisi dagli obietti sentiti, ma sono un prodotto della sintesi dello spirito, le quali il medesimo ad occasione delle sensazioni caccia di se, e sono appunto le idee di rapporti, e tutto ciò sarà meglio diciferato nell'Ideologia. Per verità le *relazioni* sono in noi a priori, ed intendo parlare delle *ideali* d'identità, e di diversità, donde risultano i rapporti tutti della matematica, non già delle *reali*, quelle cioè di effetto alla causa, e di modificazione al suggetto. In fatti que' rapporti d'identità, e di diversità non si percepiscono negli obietti stessi esterni, o interni, ma sono vedute dello spirito, che si manifestano all'occasione de' sentimenti. Non vengono dunque dall'analisi degli obietti sentiti, ma dalla forza dello spi-

rito, allorchè egli mette in opera la sua attività sintentica. Tra le idee subiettive è da annoverarsi quella dell' assoluto, cioè della causa prima, sebbene sia essa subiettiva in quanto all' origine, ed obiettiva pel valore, mentre le idee di rapporti sono subiettive e per l'origine, e pel valore.

4.° Se si possa confondere l' idea astratta colla universale, e la definizione colla proposizione.

Rispondo : non si può confondere l' idea astratta colla universale, perchè ogni idea universale è astratta, ma non ogni idea astratta è universale. Così se io considero il solo peso di questa carta, che ho nelle mani, prescindendo da tutte le altre sue note, questa idea è astratta, per la ragione, che è presa la sola idea del peso, lasciando stare tutte le altre caratteristiche, ma pure non è universale, perchè io considero il peso di questa carta, e non il peso in generale. La definizione poi nè tampoco può confondersi colla proposizione, stantechè la definizione o che sia nominale, o che sia generica, è sempre lo scioglimento di un'idea complessa nelle sue semplici, sicchè in essa non si ha, che una sola idea. La proposizione poi o che sia singolare, o particolare, o universale, è sempre l' affermazione, o negazione di due idee, il che si pare dalla definizione del giudizio, poichè la proposizione non è altro, che il giudizio parlato. Ed a chi opponesse, che nella proposizione identica una sola è l'idea, si risponderebbe, che in essa si afferma l'identità di un' idea con se stessa, il che non si fa nella definizione, ove nulla si afferma, o si nega dell' idea, che si dichiara.

5.° Se il giudizio sia obbiettivo, o subiettivo, e se il rapporto si percepisce in esso, o si pone dalla mente.

Rispondo : l' atto del giudizio è subiettivo procedente da una operazione sintetica della mente, perchè questa sintesizzando accoppia due idee, e percependone il rapporto ne forma un giudizio. Rispondo inoltre, che il rapporto in essi giudizi si percepisce, e non si pone dalla mente; imperocchè quantunque questa nelle relazioni ideali applichi, come si disse, un suo elemento su-

biettivo, pure in giudicando in concreto dee percepire il rapporto, e non già porlo da se, avvegnachè debba trovare un fondamento negli obietti per poterli congiungere o separare. In caso opposto cadrebbesi nell'errore di Kant il quale riconosce nella nostra intelligenza delle forme pure, o categorie, che sarebbero certe leggi di nostra natura, per le quali formeremmo alcuni giudizî così detti sintetici *a priori*, il cui motivo non sarebbe nè nella natura stessa delle idee del suggetto, e del predicato come avviene ne' giudizî metafisici, nè avrebbesi dall'esperienza, come ne' giudizî fisici a *posteriori*, di che qui appresso più a lungo si dirà.

6.ª Se ogni giudizio suppone il paragone di due idee, o pure se ne dia qualcheduno, che cotal paragone non supponga secondo il pensamento di Reid.

Rispondo: che ogni giudizio è preceduto dal paragone di due idee, essendo egli la percezione del rapporto, che vi ha fra le medesime. Dee perciò la mente prima compararle, onde poscia per via della sintesi congiungerle possa affermando, o negando. Reid per contrario seguito da' Francesi de Gerando, e Cousin si avvisava non tutti i giudizî esser *comparativi*, ne' quali la mente dal paragone delle due idee ricavasse una ragione obiettiva da congiungerle, o separarle, ma esservi altresì de' giudizî *istintivi*, che prevengono questo paragone, ne'quali la mente prorompe di sua natura, e per un cieco impeto, anzichè determinata da alcun motivo obiettivo. Esser poi questi giudizî propriamente quelli, che decidono della esistenza delle cose concrete, cioè a dire del *me*, *e fuor di me* esistenti; per la ragione, che se tali giudizî risultassero dalla comparazione scoprirebbero un rapporto astratto tra' due termini anche presi in astratto, e non mica un rapporto individuo, e concreto quale si ha pronunziando *io esisto*, *esisti tu*, *esiste il sole*. Ma come vedesi per ognuno noi siamo già arrivati per quest' altra via de' giudizî istintivi a quelli, che chiamava Kant sintetici a priori, i quali nella seguente quistione di proposito confuteremo, e che sono in sostanza le così dette leggi

di nostra natura dell' autore, che combattiamo, e però rispondiamo essere ogni giudizio di sua natura comparativo, dapoichè scopre, ed afferma una relazione, la quale non si conosce senza il confronto di due. E ciò si avvera anche quando si giudica degl' individui esistenti, stantechè quando la mente ha avuto la percezione, che rappresenta l'obietto complesso, vi si applica, coll' attenzione, ed in essa separa con una certa analisi gli elementi che vi trova, i quali ben tosto ricongiunge per motivo di quella stessa percezione che rappresentava l' obietto complesso (*b*). Il giudizio dunque ha sempre presenti due cose, o una dove se ne

(b) Di questo sentimento par che sia Melillo in una delle note, che appone all' articolo 1.° del capitolo 3.° della Logica empirica nel suo nuovo corso di Filosofia intellettuale. Quivi non sembra affatto che voglia esso adottare la teorica de' giudizi istintivi. Soltanto distingue due maniere di qualificare un' individuo, una per qualche sua relazione cogli altri (come quando diciamo, Giove è il più grande de' pianeti) e qui concede che debba precedere un paragone per poter così giudicare. Un' altra di determinarlo per qualche sua stessa proprietà, (come quando diciamo il sole è luminoso per propria virtù) nel qual caso crede non esservi alcun bisogno di confrontare l' attributo col subietto, se trovasi nel subietto medesimo. Se noi troviamo nel sole, egli dice, la qualità di risplendere, qual bisogno c' induce a paragonarla con esso innanzi di attribuirgliela? Egli dunque conchiude, che non sempre fa d' uopo dell' atto della comparazione innanzi a quello dell' affermazione, o negazione. Ne eccettua que' giudizi, ne' quali havvi a mio modo di pensare il rapporto reale della modificazione al suggetto, ed in questi crede bastevole la sola astrazione del predicato dal suggetto per poterlo al subietto medesimo attribuire, e giudicare. Non così poi in que' giudizi, ne' quali a mio credere entra l' elemento subiettivo di simile, o dissimile, di più, o meno, eccetera, ne' quali dichiara affatto necessario un paragone antecedente. Sentimento questo per verità non riprovabile, ma che non distrugge la risposta, che noi senza alcuna eccezione diamo al quesito, perciocchè anche nella percezione de' rapporti reali si può sostenere un certo istantaneo paragone, che nella mente precede il giudizio.

distinguono due, e la prima idea non può essere un giudizio. Essa ne conterrà i due elementi, ma indistinti, ed inviluppati l'uno nell'altro. Or questa è stata l'occasione dell'inganno del signor Reid, e i suoi seguaci, l'aver cioè confusa la percezione complessa degl'individui col giudizio, che pronunzia l'esistenza dei medesimi, e l'aver preso quella per questo. A proposito Galluppi. « Non bisogna confondere la percezione complessa degl'individui esistenti col giudizio, che afferma tali individui essere esistenti. La percezione complessa è la prima, ma in essa non risiede il giudizio. La mente vi si applica, e separa in un certo modo l'individuo percepito, e l'esistenza anche in esso trovata, e poscia ricongiunge questa esistenza coll'oggetto percepito, in che fare interviene sempre un paragone. Altro è dunque percepire un'oggetto esistente, altro è percepirlo, come esistente, o sia affermare, che esiste in virtù della precedente complessa percezione ». Rispondiamo finalmente alla ragione di Cousin colle parole del padre Romano Gesuita « non perchè si paragonano due idee astratte, perciò nel giudizio esse rimangono astratte. Il giudizio esige il confronto: ma esso non è costituito dal solo confronto. S'istituisce un paragone per sapere: quando si giudica, già si sa e il paragone, che tenea sospese le due idee, si compie col riunirle, o separarle. Riunite esse non sono più astratte, ma divengono concrete ».

7.ª Se oltre i giudizî analitici a priori, e sintetici a posteriori abbiano pure a riconoscersi i giudizî sintetici a priori di Kant.

Rispondo: oltre a' giudizî analitici, e sintetici, non debbonsi affatto ammettere i giudizî sintetici a priori di Kant, perchè non ne fa mestieri, perchè non possono sostenersi. Non ne fa mestieri, perchè in ogni giudizio o il rapporto è nella natura stessa delle idee, o no. Nel primo caso, quando cioè esaminandosi l'idea del subietto vi si trova quella del predicato, sicchè l'idea del subietto, e del predicato sieno le stesse, il giudizio chiamasi analitico, perciocchè per esaminarsi il subietto ha dovuto scomporsi per mezzo dell'analisi. Nel secondo il giudizio è sintetico osia ad-

dizionale, perchè esaminandosi l'idea del subietto non vi si trova quella del predicato, e però la mente aggiunge al subietto un predicato, che non è la stessa idea di lui, ma somministrata dall'esperienza interna, o esterna. Non possono sostenersi, perchè non sono giudizî di vero nome, ma piuttosto giudizî irrazionali, ne' quali proromperebbe la ragione ciecamente, e contro la sua natura, stantechè in essi non vedrebbesi il rapporto nell'ipotesi di Kaut nè per evidenza d'intelletto perchè sintetici, nè per evidenza di sensi; perchè a priori, nè per forza di raziocinio, perchè lo prevengono. E questo sarebbe ammettere le credenze cieche, o leggi di natura di Reid; ma non è uopo riconoscerle, tantoppiù che gli stessi esempî recati da Kant sono o giudizî puri analitici, o meri sintetici. Uno per cagion di esempio sarebbe questo. « Ogni effetto deve avere la sua causa » il quale egli dice non essere analitico, perchè l'idea di effetto non contiene in se quella di causa, ma sintetico; nè essere a posteriori, perchè pronuncia la cosa non solo con una universalità, che eccede ogni esperienza, ma anche con necessità; esser dunque a priori, giacchè tutto ciò, che è universale, e necessario non può aversi dall'esperienza. Or qui si risponde, che il giudizio è meramente analitico, poichè l'idea di causa si ritrova benissimo nell'idea di effetto, essendo l'effetto quel, che incomincia ad essere, e che prima non era, e però una cosa prodotta da un'altra, che è la causa. Un'altro esempio di giudizî sintetici a priori da lui recato è questo. « Ogni corpo non sostenuto cade » che egli sostiene essere un giudizio sintetico, perchè l'idea della caduta non si trova nell'idea del corpo, e nel tempo stesso essere a priori, perchè se fosse a posteriori, non essendosi tutti i corpi potuti mettere a cimento, esser non potrebbe così universalmente pronunziato. Qui poi si risponde, che questo giudizio è sintetico a posteriori, stantechè per ben lunga, e replicata esperienza si è osservato, che il corpo non sostenuto cade, e per l'aspettazione de' casi simili fondata sulle inviolabili leggi di natura si è cotal giudizio renduto generale. E così presso a poco si risponde intorno ad altri esempi pre-

sì dal filosofo di Prussia tanto dalle matematiche, quanto dalla fisica, e da altre scienze.

8.ª Se il giudizio identico o analitico istruisca la mente o no.

Rispondo : il giudizio identico o analitico anche istruisce la mente, perchè afferma il rapporto, che vi ha tra un' idea, ed un altra equivalente, così, quando dicesi « il tutto è maggior di ciascuna sua parte » si esprime il rapporto, che il *tutto* ha colla *parte*, e quantunque il subietto, ed il predicato sieno in ultima analisi la stessa idea, pure in quanto al modo son diversi; dimodochè sebbene con questa proposizione voglia dirsi in sostanza, che il *tutto* è *tutto*, pure pronunziandosi, come sopra si esprime il rapporto di eccesso, che il *tutto* ha rispetto a ciascuna sua *parte*, oltre di quello di eguaglianza, che ha con se stesso.

9.ª Se nel raziocinio vi ha sempre bisogno di tre giudizî.

Rispondo : nel raziocinio vi ha sempre bisogno di tre giudizî, e sono il giudizio principio, il giudizio dedotto, o illazione, ed il giudizio dichiarante, o applicativo, il quale ordinariamente tiene il secondo luogo. Si dice poi dichiarante, perchè dichiara esservi una certa identità fra il predicato del principio, e quello dell' illazione, nel caso che il principio, e l'illazione avessero lo stesso suggetto. Così : l'uomo è un' essere raziocinante, e libero; ma l' essere raziocinante e libero è immortale; l'uomo dunque è immortale. O pure la dichiara tra il suggetto del principio, e quello dell'illazione, se avessero lo stesso predicato, così : ogni animale ha vita e senso; ma l' uomo è animale; l' uomo dunque ha vita e senso. O anche tra il suggetto del principio, e 'l predicato dell'illazione, in caso che il predicato del principio, e 'l suggetto dell' illazione fossero la stessa idea, come sarebbe : chi ha vita e senso è animale; ma chi ha vita e senso è capace di piacere, e di dolore; l' animale dunque è capace di piacere, e di dolore. O finalmente tra il predicato del principio, ed il soggetto dell' illazione, quando il soggetto del principio, ed il predicato dell'illazione fossero lo stesso termine, come per esempio: l'animale ha vita, e senso; ma l'uomo ha vita, e senso; l'uomo dunque è animale.

10.ª Se il raziocinio puro apporti qualche istruzione alla mente, e quale.

Rispondo: il raziocinio puro, il quale costa di giudizî tutti puri, o identici, eziandio torna utile alla mente, e questa sua utilità è doppia, avvegnachè alle volte mette in ordine, e classifica le nostre idee riferendo cioè l'individuo sotto la specie, e la specie sotto il genere, come in questo esempio; l'animale ha vita, moto spontaneo, e senso; ma il cavallo ha vita, moto spontaneo, e senso; dunque il cavallo è animale. Altre volte poi ci fa scovrire qualche rapporto, che senza di esso non si potrebbe scoprire come per esempio: « $8+4=12$; $9+3=12$; $8+4=9+3$. Qui il raziocinio discopre la identità, che havvi tra $8+4$, e $9+3$. Insomma vi sono delle verità identiche di evidenza immediata, e vi sono ancora quelle di evidenza mediata, dapoichè si rendono evidenti mediante il raziocinio. Lo spirito percependo immediatamente l'identità fra alcune sue idee forma gli assiomi: e per mezzo degli assiomi formando i raziocinî scopre mediatamente l'identità fra alcune altre sue idee, ed in tal guisa esistono le scienze pure. Sono questi i vantaggi del raziocinio puro, senza del quale non potrebbero aver luogo le scienze pure.

11.ª Sopra di quali principî si fondano le deduzioni del raziocinio, e quali regole conviene tener presenti, onde proceda rettamente.

Rispondo: che ponendo noi la natura del raziocinio nel paragone di due idee con una terza, e deduzione del loro rapporto, scorgiamo, che vi ha sempre bisogno di questa terza idea, colla quale paragonar dobbiamo le altre due per vedere, se convengono, o disconvengono fra di loro, giusta gli assiomi: *quae conveniunt uni tertio conveniunt inter se. Quorum unum convenit, alterum non, non conveniunt inter se*: e per trovare questa terza idea abbiamo due metodi; il primo si è di ridurre l'individuo sotto la specie, e la specie sotto il genere, e prendendo quella specie, o quel genere per idea media; il secondo è di definire il predicato, e prendendo per idea media cotesta definizione, sicchè,

se ci attenghiamo al primo vale l'assioma di Aristotile « *dictum de omni dictum de nullo*, cioè quello, che si afferma del genere, si afferma della specie, e quel, che si afferma della specie, si afferma anche degl'individui in essa contenuti, e non viceversa; se poi ci appigliamo al secondo, rileva l'assioma, *cui convenit definitio convenit definitum*; *cui non convenit definitio non convenit definitum*, *et versa vice*. Le regole da serbarsi, onde il raziocinio proceda rettamente sono quelle otto risapute tra' Logici, che si contengono ne' seguenti otto versi.

Terminus esto triplex,-maior, mediusque, minorque;
Latius hos, quam praemissae conclusio non vult.
Nequaquam medium capiat conclusio oportet.
Aut semel, aut iterum medius generaliter esto.
Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur.
Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.
Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.
Priorem sequitur semper conclusio partem.

Ma basti qui solo avvertire, che nel raziocinio sia puro, sia misto, si richiede sempre l'identità formale, o sia la conseguenza, o nesso tra le premesse, e l'illazione. Per poter poi conoscere, se nel raziocinio vi sia o no l'identità formale, fa d'uopo convertire l'illazione in una proposizione causale, e se la ragione di questa sta nella maggiore, o minore, che chiamansi premesse, perchè precedono il conseguente, vi è l'identità formale, in caso opposto non vi è.

12.ª Se possa legittimamente inferirsi da due premesse neganti o particolari.

Rispondo: da due premesse neganti non si può legittimamente inferire, essendo regola fondamentale del sillogismo, che la conchiusione ha da essere implicitamente contenuta nelle premesse, ma per uno degli assiomi logici è chiaro, che qualora delle due idee, niuna conviene colla terza, non si sa, se esse convengono,

o pur no fra loro, si pare perciò, che da due premesse neganti non può dedursi illazione alcuna. Lo stesso dee dirsi di due particolari, perchè altrimenti o si violerebbe l' assioma « *dictum de omni dictum de nullo* » o si trasanderebbero altre regole, secondochè le proposizioni sono ambedue affermative, o una affermativa, e l' altra negativa. Quindi è da por mente a non farci illudere da talune argomentazioni, che paiono sillogismi, e non sono, che semplici Entimemi, ne' quali è sottintesa la maggiore, e quelle, che mentivano due premesse sono in verità una sola proposizione, e propriamente la minore. Dicasi per esempio « la tal cosa non è buona, ma essa neppure è mediocre; la tal cosa dunque è cattiva. In questo discorso non solo par, che si conchiuda da due premesse neganti, ma quel, che è più affermativamente. Intanto esso si riduce al seguente. « Tutto ciò che non è nè buono, nè mediocre è cattivo; (proposizione universale, ed affermativa), ma la tal cosa è appunto di quelle, che non sono nè buone nè mediocri; (proposizione singolare anche affermativa) la tal cosa dunque è cattiva; (illazione giusta). L'esempio di due particolari potrebb' esser questo : $4+2=6$; ma $3+3=6$; dunque $4+2=3+3$, nel quale è anche sottintesa la maggiore, che è la seguente ». Due somme eguali ad uno stesso numero sono uguali fra di loro; ma $4+2, 3+3$ sono eguali a 6; dunque eccetera.

QUISTIONI SULLA LOGICA MISTA, IL CUI OBIETTO E IL RAZIOCINIO MISTA.

1.ª Se vi abbia in noi conoscenza reale, e quale sia il motivo metafisicamente certo de' nostri giudizî.

Rispondo: una conoscenza è reale quando è congiunta coll' esistenza di ciò, che si conosce; allora dunque noi potremo esser sicuri della realtà della nostra conoscenza, quando non potremo dubitare nè dell' esistenza di essa conoscenza, nè dell'obietto della conoscenza medesima. Ma per miglior nostra ventura abbiamo il mezzo di assicurarci di coteste cose, e questo mezzo si è appunto la nostra coscienza. Infatti o lo spirito conosce il *me*, e sue modificazioni, ed intorno a questo suo obietto immediato non può ingannarsi, stantechè questa sua percezione, che chiamasi *coscienza* è nel *me* stesso, e non in una regione diversa da quella dell'oggetto percepito; o l' obbietto della conoscenza è mediato, cioè il *fuor di me*, e neppure può darsi, che questa conoscenza non sia reale, quante volte la coscienza attesta il conoscimento dell' obbietto coll'obietto medesimo conosciuto. Nè vale opporre che qui l'obietto è fuori dello spirito, dapoichè lo spirito percepisce in se alcune modificazioni passive, o in altri termini alcune passioni, e percependo queste percepisce ancor l'agente esterno, mentre sentirsi affetto è sentire qualche cosa, da cui lo spirito è affetto. Senzachè, se l'esistenza delle sensazioni è contrastabile, siccome modificazioni dello stesso *me*, ed intorno a queste è veracissima la testimonianza della coscienza, bisogna ammettere le sensazioni tali, quali alla coscienza si offrono; ma esse si offrono immancabilmente legate ad un'obietto sentito, oltre del me senziente; che cosa è mai la sensazione, se non un sentir qualche cosa? dunque una conoscenza testificata dalla coscienza è una conoscenza reale. Qui poi cade in acconcio di dire averci la

natura forniti di cinque diversi mezzi di conoscere, quanti sono i diversi generi degli obietti sottoposti alla nostra cognizione. Questi mezzi sono « Coscienza, Sensibilità, Intelligenza, Raziocinio, ed Autorità. E per verità tutti gli obietti o sono noti di per se, o no; se non noti di per se, possono essere o in noi, o fuor di noi; se sono in noi, chiamansi fatti interni, e si percepiscono colla Coscienza, come già si disse; se son fuor di noi o si percepiscono colla sola relazione delle idee, e chiamansi intelligibili immediati, il cui mezzo è l' Intelligenza; o si percepiscono cogli organi sensori, ed appellansi obietti sensibili, e si fa uso della sensibilità. Se poi non son noti di per se, o si percepiscono paragonandoli con un terzo, e chiameranno si illazioni, che si hanno pel raziocinio, o vengono dalla testimonianza degli altri, e nomerannosi fatti istorici, il cui motivo si è l' Autorità. Finalmente si dee avvertire, che tutti questi mezzi vanno in ultima analisi a stabilirsi sulla veracità della Coscienza, siccome quella, che ci riferisce quanto in noi interviene, e l' esistenza di tutte le altre nostre facoltà ancora, onde è, che essa è l' ultimo motivo sufficiente di tutti i nostri giudizî, ed è la pietra angolare di tutta la filosofia.

2.ª In quanti modi c' istruisce il raziocinio misto, e se sia esso indispensabile per istabilire le esistenze, o pure si possano ancor queste stabilire col raziocinio puro, come si avvisava Cartesio facendo il *Transitus ab intellectu ad rem.*

Rispondo : il raziocinio misto è quello, in cui uno de' giudizî dell' antecedente è sintetico a posteriori, e l' illazione pronunzia sopra di una cosa di fatto. Imperocchè per istabilire un fatto per via di raziocinio, si richiede nell' antecedente di esso un giudizio empirico (oltre del razionale,) il quale renda effettiva e reale l' ipotesi del giudizio a priori, e così ne segua una illazione, che pronunzî su di una data esistenza. Il raziocinio misto c' istruisce in due modi; nel primo facendoci scoprire tra fatti quello stesso rapporto, che esiste tra le idee universali, che comprendono le particolari di que' fatti, come quando dico « due quantità eguali ad una terza sono eguali tra loro; ma due lati di questa tavola

sono eguali alla canna; dunque sono eguali tra loro ». Qui il raziocinio misto ha scoperto tra' fatti, cioè tra amendue i lati di questa tavola lo stesso rapporto, che è tra le idee universali « due quantità eguali ad una terza sono eguali tra loro ». Nel secondo modo c' istruisce menandoci a dedurre da fatti sperimentati altri fatti, che non sono caduti sotto la nostra esperienza, come quando si argomenta dalla causa all' effetto dal passato al futuro coll' argomentazione a priori; o pure quando dall' effetto noto si deduce la causa ignota coll' argomentazione a posteriori. Quindi è esso indispensabile per istabilire l' esistenze, poichè per esser sicuro, che una cosa esiste, conviene, che questa o sia sperimentata, o almeno, che abbia un rapporto necessario con una cosa già sperimentata, il che non può eseguirsi col raziocinio puro, essendo l' ufficio di questo o di classificar le idee, o di scoprire un rapporto tra esse, e però di renderle sempreppiù chiare e distinte, e non altro. Se dunque pretendesse alcuno d' inferire una cosa di fatto da due giudizî entrambi razionali, che formano l' antecedente del raziocinio puro, costui certamente cadrebbe nel sofisma del *Transitus ab intellectu ad rem*, che fu la pietra d' inciampo pe' Cartesiani nell' alpestre camino della Filosofia.

3.ª Menandoci il raziocinio misto a conchiudere dal passato all' avvenire, ed essendo mestieri, che sievi una connessione trai fatti della natura, come si risponde a Davide Hume, che rifiuta ogni idea di causa metafisica, e di rapporto giudicando tra' fatti in semplice congiunzione, ed affermando non esser questa verità: « Il futuro è simile al passato » nè nota a posteriori, nè a priori.

Rispondo: che menandoci il raziocinio misto, come si è dimostrato, a conchiudere dalle cose sperimentate a quelle, che non possono sperimentarsi, o vero, che non ancora si sono sperimentate, come sarebbe dal passato al futuro, è uopo, che tra i fatti della natura sievi una connessione, sicchè avvengano l' uno dall' altro, e non l' uno dopo l' altro, altrimenti non vi sarebbe luogo a dimostrazione, stantecchè per esservi, bisogna, che le verità sieno connesse, onde è, che malamente pensava Davide Hume

rifiutando ogni idea di causa metafisica, e di rapporto, e giudicando i fatti della natura mostrarsi a noi in semplice congiunzione, e non in connessione. Ma convien sapere, che questo errore di Hume procedeva da un falso supposto, dacchè partendo egli dalla sola esperienza, donde ripeteva tutte le nostre idee, e non essendo la causa metafisica suggerita a noi da' sensi, giusta il suo divisare, giudicava aversi la medesima a rifiutare. Noi rispondiamo, che l' idea di connessione, e di causa metafisica è un idea obiettiva, e non mica a priori, come supponeva Hume, ma non pertanto ella non ci viene da' sensi esterni, bensì dall' analisi del sentimento del *me*, perciocchè la coscienza ci presenta la sensazione, come necessariamente connessa col soggetto senziente, e coll' obietto sentito in guisa, che posta la sensazione sia un' impossibile il non esservi l' obietto, che l' abbia causata, ed oltre a ciò ci mostra il me come sostanza, e come causa delle sue volizioni. Quanto poi alla verità « il futuro è simile al passato » che Hume diceva non esser nota nè a priori, perchè l' idea del futuro non si trova in quella del passato, nè a posteriori, imperocchè non si è potuto acquistare per via dell' esperienza non esistendo di presente quel, che è futuro, rispondiamo con Gallupi, e diciamo, che questa verità è nota a posteriori, poichè ben replicate volte si è verificata, e non lascia più luogo a dubitare, che così portano le leggi costanti di natura. L' opporre, che il futuro non può essere un dato dell' esperienza, non porta, che non si conchiuda con certezza, che le cose della natura seguiteranno ad andare come sono ite, che le cause medesime produrranno i medesimi effetti, e che i soggetti simili saranno forniti di qualità ancor simiglianti, affidandoci specialmente al gran principio, che le leggi di questo mondo, e l' ordine, che ne conseguita sono inalterabili, ed il corso dello stesso non allenta giammai siccome menato da mano onnipotente. Si conchiude dunque, che questa è una verità nota a posteriori, e di certezza fisica, e però non neghiamo, che sia contingente, avvegnachè per un miracolo le leggi di natura possono essere sospese.

4.° Se l'argomento di analogia abbia potuto essere un mezzo di pervenire a conoscere quello che accade nello spirito altrui, e se in questa guisa han potuto gli uomini abbandonati a se stessi istituire un linguaggio facendo da prima de' segni naturali altrettanti artificiali.

Rispondo : l'argomento di analogia, chiamato ancora aspettazione di casi simili ha potuto ben essere, anzi è stato, ed è tuttavia un mezzo da poter conoscere ciocchè avviene nello spirito altrui, da poichè siccome alcuni moti, o cambiamenti nascono in noi, e sono accompagnati da alcune affezioni interne del nostro spirito, se per avventura scorgiamo in altri corpi umani de' movimenti, o cambiamenti simili, attribuiamo tosto agli spiriti animatori di cotesti corpi delle modificazioni somiglianti a quelle, che abbiamo sperimentate in noi. E non vi ha dubbio, che certi moti volontarî, che noi osserviamo negli altri, ci menano a supporre nel loro spirito alcune modificazioni; ed a questo stesso ci conducono que' motivi, e cambiamenti necessarî, che scorgiamo in essi, e che sono gli stessi effetti meccanici, i quali accompagnano i sentimenti interni dell'anima come il tremore, e la pallidezza nello spavento; le grida, e le lagrime nel dolore; il riso, ed il tripudio nell'allegrezza. Ed è ancor da notare, che questa conoscenza può esser meccanica, o sia il risultamento del sentimento prodotto da alcune rapide associazioni, oltre il potere anche essere, come dicemmo, l'illazione di un raziocinio di analogia; in breve può essere o istintiva, o ragionata. Rispondo inoltre, che in questa guisa han potuto gli uomini abbandonati a se stessi istituire il linguaggio, così detto, di natura, facendo da prima de' segni naturali altrettanti artificiali, da poichè essi incominciano dal comprendersi scambievolmente, in seguito conoscono, che sono stati compresi, e finalmente si determinano liberamente a farsi così comprendere. Indi han potuto passare gradatamente al linguaggio parlato incominciando sulle prime ad articolar parole con adoperare de' suoni imitativi, da poi con foggiare de' suoni arbitrarî radicali, ed a questi ag-

giungendo da ultimo i derivati, ed i sostituiti. Nè osta punto la sacra scrittura, la quale sembra dire, che il linguaggio comunicato fu da Dio al primo uomo, poichè gli uomini nella fabbrica della Torre di Babelle parlarono lor primiero linguaggio, essendo state confuse tutte le lingue; dovettero dunque istituire a questo modo, o presso a poco così un parlare per vivere in società. Del rimanente qui si parla della possibilità, non del fatto.

5.° Se sia vero quel che dice Condillac, che il linguaggio è di stretta necessità per l'analisi, e per la sintesi, perchè lo spirito umano possa meditare.

Rispondo: esser falso quel che Condillac, ed altri dicono intorno alla necessità del linguaggio, quando credonlo indispensabile per l'analisi, e per la sintesi, nonchè per la formazione delle idee astratte. Noi però tenghiamo contro di essi, che anzi il linguaggio ha bisogno dell'analisi, e della sintesi, e suppone questi atti della meditazione. In fatti per esprimersi un pensiero, che esiste in complesso nella mente, vi ha bisogno dell'analisi, stantechè non si può esplicare con un sol suono, ma dee prima sciogliersi nelle sue parti, o idee, e quindi a verbo comunicarsi. Che l'intelligenza poi sia figlia del parlare, e che senza della favella non possano aversi le idee astratte, apparirà ridicolo a chi per poco considera, che lo stesso uso di parlare non può esistere senza l'intelligenza, avvegnachè noi non perchè parliamo intendiamo, ma perchè intendiamo parliamo, sicchè i bruti, i quali ezian'diochè sono forniti di organi atti a parlare, pure non parlano, perchè non intendono; se dunque la intelligenza non dipende dal parlare, ella può di per se analizzare, sintesizzare, ed astrarre le idee. Vedesi quindi, che lo spirito umano può meditare senza del linguaggio, i cui veri vantaggi son questi; di farci comunicar le nostre idee, e di essere perciò il vincolo della società, di fissare l'attenzione della mente nell'obietto, che esprime, e di conservare il lavorio della mente stessa, sicchè noi sciolti da ogni cura possiam passare alla meditazione di altre cose.

6.ª Sino a qual punto l'argomento di analogia somministra la

certezza, e come si possa argomentare dal subietto alla qualità, o al contrario, senza cadere nella fallacia di accidente: ed insieme, come si possa dedurre con certezza dall'effetto noto la causa ignota senza cadere nel sofisma, *assumptio non caussae pro caussa.*

Rispondo: l'argomento di analogia somministra la certezza sino ad un dato punto, e propriamente sinchè si fonda sopra questi assiomi « oggetti simili son forniti di qualità simili: cause simili producono effetti simili: effetti simili suppongono cause simili ». Con questo argomento può dedursi la qualità dal subietto, o al contrario, e per non cadere nella fallacia di accidente, bisogna non confondere le circostanze accidentali colle essenziali, come sarebbe per esempio; se io essendomi trovato a bere l'acqua per la prima volta in una vasca, ed avendomi questa estinta la sete, volessi conchiudere, che soltanto l'acqua bevuta in una vasca estingue la sete, perchè prenderei per circostanza essenziale quella, che è accidentale. Si avverrebbe nella stessa fallacia chi dall'avere osservato un sinistro avvenimento sulla terra all'apparir di una cometa, volesse a piè pari giudicare esser la comparita delle comete un certo, ed indubitato foriero di funesti accidenti. Collo stesso argomento può dedursi la causa ignota dall'effetto noto senza cadere nel sofisma « *assumptio non caussae pro caussa* » quante volte però l'effetto abbia un rapporto necessario colla causa, ovvero sia esplicabile per la causa, come sarebbe il flusso, e riflusso del mare, che si tiene da' Fisici per vero effetto dell'attrazion del sole, e della luna, e meritamente essendo ben esplicabile per l'anzidetta ragione.

7.ª Se l'esistenza del me sia un dato della coscienza, ovvero del raziocinio, secondo Mancino, e se le sensazioni sieno di lor natura obbiettive, o no.

Rispondo: l'esistenza del me è un dato della Coscienza, e non del Raziocinio, avvegnachè la coscienza sia quella facoltà dell'anima, colla quale si percepisce il me, e sue modificazioni, e propriamente il *me*, colla coscienza riflessa, e le modificazioni del

me colla diretta. Perciò rigettiamo l'opinione di Mancino, e di altri, i quali credono, che l'esistenza del me non è un dato della coscienza, ma l'illazione del raziocinio, sul riflesso, che la mente deduce l'esistenza del me dall'esistenza delle sue modificazioni. Ma noi domandiamo a costoro, se mai la coscienza, ci riferisca le modificazioni come nostre, o pur no. Se come nostre è tolta via ogni quistione, perchè colla stessa coscienza, e col medesimo atto si percepisce anche il me almeno in confuso. Se come nostre non le riferisce, allora raziocinando altro non può dedursi, che l'esistenza di un'ente pensante in astratto, ma non del mio, del tuo, o di altri, il che sarebbe un pugnale di difesa nelle mani de'Kantiani. Nè giovar si possono dell'argomento, che se noi percepissimo colla coscienza il me, percepiremmo eziandio la natura del me, e così cesserebbe ogni contrasto, che ancor sostiene intorno a questo punto tra' Filosofi; imperciocchè altro è percepire l'esistenza di una cosa, altro la natura di essa; dacchè dunque l'essenza del principio pensante è discettata non può altro inferirsi, se non che l'idea, che ce ne dà la coscienza, non è tale da poterne conoscere la natura, e le caratteristiche essenziali. Infine se alcuno volesse pretendere, che l'esistenza del subietto pensante si deduca da quella delle modificazioni; gli si risponderebbe, che se dalle sensazioni per via di raziocinio, sicchè sia questa una illazione « dunque il principio pensante esiste, gli si nega; se poi, che per mezzo delle sensazioni si percepisca come un qualsiesi concreto da quelle modificato, gli si concede, perchè se non per tempo, almeno per natura alcuna percezione diretta precede la riflessa. Se le sensazioni poi sieno obbiettive, o subiettive, rispondiamo, che essenzialmente, e di lor natura sono obiettive, perchè la coscienza ci riferisce la sensazione come distinta dal subietto senziente, e dall'obietto sentito, ma evidentemente, ed immancabilmente legata all'uno, ed all'altro; non si può dare dunque sensazione senza obietto, dapoichè ci è impossibile sentire, se non una qualche cosa, cioè un fuor di noi, e tanto è avere la sensazione senza l'obietto sentito, quanto è non averla. Qui

poi non s'intende confondere la sensazione di un di fuori colla coscienza del me, la quale si sa benissimo, che ha per obietto il me medesimo. Non pertanto Condillac, de Gerandò, ed altri sentirono l'opposto affermando, che tutte le sensazioni, salvo solo quella di resistenza, sono subiettive, vale a dire, che per mezzo di esse si percepiscono le sole modificazioni del me, e non già la causa di coteste modificazioni, e ciò sopratutto si sforza di farci credere Condillac colla sua famosa statua, alla quale a suo talento ora toglie, ed ora dà un senso, ed ora un' altro; e dandole in prima quello dell'odorato, suppone, che accostandosi una rosa al naso di lei, nè sentirà l' odore sì, ma non percepirà l'esistenza del fiore, che le ha destato cotal sensazione, credendosi essa stessa odore; e soggiunge, che dandole similmente il senso del gusto, dell' udito, e della vista, crederassi tuttavia sapore, suono, colore. Se non che facendole toccare un corpo duro, verrà in cognizione dell'obietto esterno, perchè ritrovando in esso una resistenza, le sarà forza di dire: ciò non sono io, ma è una cosa fuor di me, onde è, che il Filosofo francese stabilisce il tatto attivo, come l'unico senso, pel quale ci accorgiamo degli obietti esterni, e dal quale siamo istruiti a riferire le altre nostre sensazioni agli obietti medesimi; e però conchiude il tatto essere il ponte, che ci fa passare fuori di noi. Ma questa opinione è falsa, essendochè la sensazione del *tatto* abbia la stessissima natura delle altre, il perchè, se queste sono insufficienti ad avvisarci dell' esistenza degli obietti, sarà anch'ella perciò insufficiente. Può vedersi intorno a ciò la sposizione del sistema di Condillac, ove sarà recato ancora quel, che ne pensa Malebranche, ed intanto tenghiamo con Galluppi, e Mamiani, che tutte le sensazioni sono essenzialmente, e di lor natura obiettive, cioè che da se stesse, ed immediatamente ci rivelano l' esistenza degli obietti esterni.

8.ª Se i nostri giudizî intorno al nostro essere possono o no esser falsi, e quali sieno i mezzi da preservarci da questi errori.

Rispondo: i giudizî intorno al nostro essere non possono per se stessi esser falsi, poichè ci vengono dati dalla coscienza, le cui

testimonianze, come si disse, son vere, ed incontrastabili; ma delle volte per accidente, come suol dirsi, avviene il contrario, come sarebbe appunto, quando intervengono in noi alcune rapide associazioni non sottoposte all'attenzione, perchè non tutto quello, che è nella coscienza, è anche nell'attenzione, ond'è, che alle volte crediamo di fare alcuna cosa per motivo di virtù, che realmente fassi per vizio, e tante volte crediamo in noi naturale quel, che naturale non è; perlochè abbiam bisogno di un mezzo per ischivare questi errori; ed esso è l'attenzione, laonde non giudicheremo de'fatti interni, se prima non vi avremo messa la debita attenzione.

9.ª Se si cade in errore giudicando, che le nostre sensazioni sieno ne'corpi, che le producono in noi, e quindi se si possa confondere il modo relativo, in cui le cose esterne ci appariscono, o si sentono, col modo assoluto, in che queste cose esistono.

Rispondo: si cade pure in errore giudicando, che le nostre sensazioni sieno ne' corpi, che le producono in noi, come sono appunto i sapori, gli odori, i suoni, i calori, il caldo, il freddo, eccetera, che essendo modi di essere del nostro spirito non possono trovarsi, che in esso soltanto, e non già ne' corpi, ne' quali non può essere altro, che la causa di così fatte modificazioni dell'anima. E propriamente una certa disposizione di parti, o anche movimento insensibile delle medesime è ciò, che sta negli obietti esterni, che facendo impressione ne' nostri organi sensorî, produce in noi quelle date sensazioni: quindi non si può confondere il modo relativo, in cui le cose esterne ci appariscono col modo assoluto, in che queste cose esistono, perchè noi non possiam percepire gli obietti esterni senza i loro modi; or non potendo percepirli co' loro modi proprî; ed assoluti, è mestieri che li percipiamo coi modi del nostro essere sensitivo, cioè cogli effetti, o sensazioni, che producono in noi. Quindi derivasi, che noi rivestiamo gli obietti posti fuor di noi delle nostre sensazioni, giudicando esser queste in essi obbietti, ma di ciò più a lungo nell'Ideologia.

10.ª Se nelle sensazioni vi abbia niente di assoluto, e di universale, sicchè si possa conchiudere da ciocchè si sente, a ciocchè è; ed insieme da ciocchè sentiamo a quel, che gli altri sentono. Ed in caso di negazione dimandasi, se sia questo un' appoggio per lo scetticismo, o pur no.

Rispondo: nelle sensazioni non vi ha niente di assoluto, sicchè non può affatto conchiudersi da ciò, che si sente a ciò, che è per la risposta precedente. Se poi vi sia niente di universale, sicchè si possa conchiudere da quel, che sentiamo noi a quel, che gli altri sentono, bisogna avvertire, che, aucorchè noi non sappiamo, se le nostre sensazioni sieno identiche o no colle altrui, potendo ben esser di varie persone gli organi sensorî un pò variamente conformati, non pertanto i rapporti tra le sensazioni di ciascuno sono i medesimi, cosicchè se la canna apparisce un pò più lunga a te, che a me, anche il palmo ti apparirà più lungo, se dunque non vi fosse dell' universale nell'umane sensazioui non sarebbe questo un' appoggio per lo scetticismo.

11.ª Dicasi dunque, che vi sia ne' corpi di quel che addimandasi colore, sapore, suono, odore, caldo, freddo, eccetera.

Rispondo: di ciocchè addimandasi caldo, freddo, sapore, odore, eccetera, nou altro vi è ne'corpi, che un movimento, o disposizione di parti tale, che facendo impressione ne'nostri organi sensorî, venga quindi a produrre in noi quelle date sensazioni, e questo anche è l' argomento dell' esistenza de' corpi contro degli Scettici, e degl' Idealisti.

12.ª Se le nostre proposizioni possono appoggiarsi sull' autorità degli altri.

Rispondo: le nostre proposizioni possono benissimo fondarsi sull' autorità degli altri, quante volte ella è tale da poterci determinare all' assenso, il quale è una credenza, mercè cui tenghiamo per certa una cosa narrata per l' autorità del narratore. Or noi abbiamo due motivi, che ci spingono a tale credenza; il primo si è l' esperienza, la quale ci attesta, che quel, che ci è stato detto nella nostra fanciullezza, si è da noi verificato, come prima siam venuti adulti; il secondo è la ragione stabilita sopra queste

due leggi di nostra natura : che l'uomo è naturalmente portato a ricercare il vero, e trovato che l'abbia, ad esso si appiglia, e però aborre di sua natura la menzogna; in secondo luogo, che egli non opera se non per amore di qualche bene ; onde è , che nelle testimonianze è da por mente , se mai i testimoni sieno stati per avventura corrotti , ovvero abbiano cospirato ad ingannarci. Ma questi dubbi, e sospetti saran dileguati , se la cosa sia stata confermata da molti diversi per istudi, per sesso, per condizione, per età, per nazione, eccetera, poichè se alcuna utilità avesse potuto mai condurgli a mentire, e ad aggirarci, per certo non potrebbe questa esser comune a tutti ; soprattutto , se la cosa siesi riferita in presenza di coloro, cui valeva di scovrirne la verità , e castigare i testimoni, se stati fossero convinti di falso; oltre a ciò se i testimoni abbiano narrato il fatto in tempo, che vivevano ancor coloro , i quali erano stati presenti all' avvenimento , ed intanto non sieno stati smentiti ; finalmente se la narrazione del fatto sia tale, che non abbia procacciato loro onori, e ricchezze, ma infamie, e tormenti. Tuttavia per maggior precauzione abbiasi l'occhio alle seguenti condizioni , le quali se accompagnano un fatto il rendono indubitato, e certo. 1° Il fatto sia possibile per gli antecedenti, concomitanti , e conseguenti, ed oltreaciò sia illustre , sicchè abbia potuto eccitare la curiosità , e richiamar l' osservazione degli spettatori. 2° I testimoni per lo più sieno molti , perchè così non ha più luogo il sospetto, che abbiano essi congiurato d' ingannarci, il che per verità non sempre si richiede, imperciocchè alcune volte anche la testimonianza di un solo può darci la certezza, purchè questi sia una persona , che ad una singolar giustizia accoppi una egregia prudenza , e soprattutto , se abbia narrata la cosa davanti a coloro, che intervennero al fatto, ed ai quali rilevava il contradirgli, nella quale congiuntura un solo testimone vale per più. 3.° Sia evidente che i testimoni non abbiano potuto esser commossi nè dallo studio delle parti , nè da alcuna comune utilità ; il che sarà chiaro, se eglino sien diversi per nazione, costumi , eccetera , e spezialmente se il racconto del fatto sia stato per tornar loro più svantaggio, che profitto.

BREVE SPOSIZIONE, E CRITICA DE' PRINCIPALI SISTEMI INTORNO ALLA ORIGINE DELLA CONOSCEAZA.

PROEMIO

§ I.

Cosa sia l' Ideologia, e se abbia alcuna influenza sulla Morale, e però se sia da studiare con accuratezza.

Questo vocabolo è di epoca piuttosto recente, e non ha molto, che fu adottato in Francia per significare quella parte della Metafisica, in che trattasi dell' origine delle nostre idee. Il medesimo è stato comunemente da' dotti ricevuto, ed appropriato al più sublime de' Trattati Filosofici, nel quale appunto si va frugando la prima radice dell' albero delle nostre conoscenze, e si descrive la genealogia dell' umano pensiere. La scienza ideologica comprende in sostanza quanto negl' istituti non nuovi di Metafisica si disaminava nelle tre parti Ontologia, Cosmologia, e Teologia naturale. Tutte e tre si tengon di mira nell' esame dell' origine de' nostri concetti, e poichè le idee complesse altro non sono, che un risultamento della unione delle semplici, inutile si rende discorrere di quelle, quante volte si prende a scrutinare la natura, e la cagione di queste. Quindi il gran problema dell' Ideologia si è questo « qual sia l' origine delle nostre idee semplici » e non delle semplici tutte quante, ma si bene delle sole essenziali all' umano intendimento, quelle cioè, che a niuno degli animali ragionevoli possono mancare, ma chiunque ci vive può benissimo averle, perchè possiede i sentimenti necessarî alla loro formazione. Questi sentimenti, a' quali la nostra Meditazione dirigendosi può produrre cotali idee essenziali, sono belli, e trovati; essi sono

il sentimento del *me*, e quello di un *fuor di me*. Sono questi per appunto il germe, donde per l'azione feconda della Meditazione sviluppasi l'arbore del sapere umano. Per idee essenziali poi vuolsi intendere quelle idee universali soltanto, delle quali niun uomo può mai mancare, ove facciasi a meditare il me sensitivo di un fuor di me, che è per certo il primo passo, onde dee muovere, perchè non travii, ogni buon metodo di filosofare. Il fatto stesso ben dimostra, esservi in ciaschedun' individuo ragionevole di coteste idee semplici, ed una pruova irrefragabile ce la somministrano le lingue, che possono ben dirsi l'espressione fedele dell'umano pensiere. Per verità le lingue de' popoli tutti quanti della terra dalle più antiche ed imperfette alle più ridondanti, e compiute ci offrono le medesime parti di discorso, de' nomi sustantivi, voglio dire, degli addiettivi, de' verbi attivi, de' passivi, modificati in tempi preteriti, presenti, e futuri, degli avverbî, delle preposizioni, delle congiunzioni, ed in fine delle regole generali di sintassi a tutte comuni. Questa conformità nella costituzione degl' idiomi dimostra l'uniformità delle nozioni, che han preseduto alla loro formazione, nonchè l'esistenza in tutti gli uomini delle idee generali dell' unità, del numero, del corpo, dello spazio, del suggetto, della qualità, della causa, dell'effetto, eccetera, della cui vera origine a suo luogo diviseremo.

Quanto poi questa scienza influisca sulla Morale, si lascia veder chiaro dalla storia, che ne dice aver la morale comune il destino colla Ideologia; di sorta che, se questa ne' suoi intellettuali svolgimenti siesi dal posto, che dee tenere, fatta precipitare in un marcio sensualismo, o da questo siesi cacciata nell' Idealismo, e finalmente al Realismo assoluto, abbia quella fatto altrettanto scambiando un' ordine di provvidenza or con una disordinata voluttà, or con una bugiarda apparenza, or colla fatalità, e col caso. È facile però conoscere come Robinet, e Reid proclamano in morale l'Istinto qual reggitore di nostre azioni, perchè dall' Istinto ripeteano la più bella parte di nostre cognizioni in Filosofia. Ed a questo modo la forza concentriva dello Istinto, spiantando

da' fondamenti la espansiva, ci distacca in tutto da Dio, e dalla Natura, e ci rende i caporioni della setta di Jang nella Cina, che non riconosce virtù di sorte alcuna, se non quella di Hobes, « quel che torna utile, ei lice », o dell'anche più appassionato Egoista Elvezio, che va ricantando con Mablì, e Rousseau, « quel, che piace ci lice ». Così pure l'Inglese Stewart, ed il Tedesco Jacobi poggiano la Morale sul sentimento, perchè questo appunto ebbero per principio di conoscimento in teoria, mal considerando, che il perimetro delle sensazioni è ben limitato, ed incapace di aprire una comunicazione tra noi, e Dio; e siccome i primi ci vogliono istintivi, questi a rincontro ci vogliono sentimentali. Avremo dunque per principî di nostra morale condotta la Simpatia di Adamo Smith, l'Armonia delle inclinazioni personali colle sociali di Cooper? Emergerà dunque ogni bene, e male morale dal cuore, e non già dall'intelletto? Finalmente se Leibnizio, Fichte, e Schelling riposero la morale nella spontaneità di nostra coscienza, circoscrivendo così l'idea di virtù tra' limiti della necessità, fu perchè di essi il primo avea coll'armonia prestabilita dato alle cose un carattere di necessità; perchè il secondo stabilito avea per principio di ogni conoscenza l'*io puro*, il quale colla sua libera attività pone se stesso, il mondo, e Dio, formando così un Panteismo suggettivo; perchè il terzo era partito dal principio dell'*Identità assoluta*, cioè dall'idea dell'infinito, ed assoluto, nel quale tutto s'identifica, e si confonde il subbietto coll'obbietto, e Dio col Me, e col mondo. Ecco dunque quanto i sistemi ideologici travolgono i morali, tenendo quegli un'impero sopra di questi. Vedesi quindi per ognuno di quanto studio, e diligenza faccia mestieri, perchè da quelli non iscaturisca in questi un mortale veleno.

§ II.

Come siesi pensato da' Filosofanti antichi, e da quelli de' mezzi tempi intorno all' origine dell' umana conoscenza.

Le prime scuole, che siensi vedute al mondo, sono senza fallo la Gionica aperta da Talete, e la Italica da Pittagora. La prima come diessi spezialmente a contemplare il mondo spettabile, inclinò apertamente all' Empirismo. Fu sostenuta da Eraclito, Leucippo, e Democrito col riconoscere una corrispondenza tra il mondo esterno, ed i nostri sensi; cosicchè dagli oggetti della natura faceva emanare delle immagini, che ne' sensi medesimi venivano ad imprimersi. Su questi dati Aristotile stabilì il suo Empirismo, decretando, che la somma di tutte le cose reali risegga nella natura. L' origine dunque delle nostre idee, secondo questa scuola, si è la sensazione. Vedrassi, come Locke, e Condillac non han fatto, che comentare Aristotile, attenendosi alla scuola Gionica; il primo trova nella sensazione un canale, pel quale ci vengono le idee oggettive; il secondo vo lo trova por le idee obbiettive, e subbiettive insieme. Da tali antecedenti sembra pure, che sia venuta prendendo conformità la scuola del sentimento in Germania della quale tengono le prime parti Jacobi, e Gerlach. Per essi il sentimento è il primo, è l' ultimo fatto della vita. Jacobi vuole, che il sentimento ci faccia conoscere il mondo esterno rivelandoci Iddio, o Gerlach conchiude essere il sentimento stesso quello, nel quale si produce l' esistenza universale, della quale poi si formano le idee.

Pittagora per contrario spaziossi più nel campo delle idee, e de' numeri, e dalla connessione, che esiste tra questi egli dedusse l' armonia dell' universo, stringendo tutto in una unità collettiva. Fu dunque questa scuola affatto razionale, e dal grembo di lei sortì la Eleatica sotto gli auspicî di Senofane, la quale avanzò anche di mille doppî l' Idealismo dell' Italica insegnando, che la cognizione si derivasse dal subietto conoscitore, che in se medesi-

mo la produce, non già dall'obbietto conosciuto. Con cotesti principî spiccò sì alto il volo pe' voti campi dell'astrazione, che mise finalmente inconsiderata il piede in un'ideale panteismo poco dissomigliante dall'Alemanno recente. Socrate volendo portare alla pratica le astrazioni della scuola Italica, le applicò alla Morale, facendosi l'Ideale dell'uomo saggio. Ma fu Platone, che penetrò più addentro al mondo del pensiere, ed è perciò, che il medesimo possa dirsi il Razionalista per eccellenza. Il suo sistema in fatto d'Ideologia era il seguente. I. Che le idee sono esterne, ed immutabili. II. Che sono gli archetipi, èd i modelli di ogni cosa. III. Che Dio ha creato ogni cosa su di questi modelli. IV. Che le idee sono così diverse dalle percezioni, che ne abbiamo, come l'originale lo è dalla copia, perciocchè possono trovarsi in Dio solo, che n'è il fonte, il quale illumina tutte le menti, e che è la suprema, ed immutabile verità. V. Che tuttociò, che deriva di lume, e di verità nella nostra intelligenza, proviene da questo unico principio creatore. Si può dire, che Cousin abbia lavorato il suo sistema ideologico sull'anzidetto di Platone. Quanti altri idealisti abbia poi generato questo divino Filosofo, vedrassi chiaro nella disamina della Ideologia moderna, e sarà appunto il sentiero de' beati quello, che sarà per noi da battere, senza torcere nè all'una, nè all'altra di coteste scuole, *medium tenuere beati.*

Fin da que' tempi alzò il suo stendardo un nemico della ragione sempre irrequieto, e potente, che più si rinforza, ed invigorisce, ove più sanguinose son le rotte de' principî contrapposti voglio dire lo Scetticismo, dèl quale gettò le prime fondamenta Pirrone seguito poscia da Sesto Empirico, da Anesidemo, da Hume, da Huet, da Baile, e da Sculze; e però abbiamo fin d'allora in fatto d'Ideologia due metodi di filosofare, il Dommatico, che avviasi dal tenere come sacro quel, che suggeriscono le facoltà del pensiero, e lo Scettico, che mette ogni cosa iu dubio, non potendo follemente giammai rinvenire la ragione dell'ultima ragione. Se non che da'tempi di Kant havvi pure il Criticismo, che

è il terzo metodo così detto Trascendentale, che invece di far testa, ha fatto anzi scudo allo Scetticismo. Esso in sostanza è una impastatura del Dommatismo, da cui parte, e del più sfrontato Scetticismo, cui perviene; nè lo Scetticismo ha più che desiderare dal Criticismo, che laddove quello non ha mai contrastato le apparenze, questo ci toglie successivamente tutto. Ma di ciò più a lungo appresso.

Succedono agli antichi metodi di pensare quelli del medio èvo tenuti in Alessandria, che sono l'Ecclettismo de'Padri della Chiesa, i quali colsero il più bel fiore delle opinioni delle antiche scuole, e di quelle spezialmente, che più si affacevano a' Dogmi della santa Religione; il Neoplatonismo, ed il Misticismo di Plotino, Porfirio, Plutarco, Proclo, ed altri, i quali si attentarono di arrestare la bandiera del Cristianesimo, che sventolava gloriosa, accattando da Pittagora, e Platone delle massime travolte in un senso misterioso. Seguitano i tempi degli Scolastici, de' quali sarebbe lungo a dire per le molte sette che in essi si divisero, e basta dire che sebbene incrostato di fango si trova in essi non poco oro.

§ III.

Quale si fu il sistema Ideologico di Cartesio, e che sia in esso da ritenere, e che da rifiutare.

Una benigna luce già spunta sul tenebroso orizzonte di Europa: nunzia ella è di quel sole splendiente, che dovrà tratto tratto irradiare le menti de'pensatori finchè giunga al suo Apogeo. Apre Cartesio le dorate porte del palagio filosofico moderno, il quale s' innalza, e torreggia sulle rovine della Scolastica. Quanto all'origine di nostra conoscenza comprendeva bene Cartesio altra essere la scienza dell' obbietto, altra quella del subbietto. La scienza del subbietto, o altrimenti la subbiettiva è la scienza del me, cioè a dire, de'nostri mezzi di conoscere. E per questo verso ri-

sguardata la scienza, si può dimandare. « Posso io conoscere alcuna cosa? » Si accinge Cartesio al gran problema, e volendo rifare da capo il suo intendimento, si studia tutto disimparare; e non potendolo, affinchè non resti un nonnulla d'invecchiato pregiudizio, che trascinarlo potesse in errore, incomincia dal dubitare di ogni cosa, non già per rimanersi nel dubbio, ma per trovare un punto fermo di appoggio, sopra del quale costruir potesse l'edificio filosofico. Quindi rigetta come falso tuttociò, di che può dubitare, i dati de' sensi, quelli della memoria, le dimostrazioni matematiche stesse, perciocchè spesso prendesi per una dimostrazione quel, che è un. puro paralogismo. E trova che il pensiero può mettere tutto in quistione, tranne il pensiero stesso; giacchè come dubitare, che si dubita? Or dubitare è pensare, e per pensare fa d'uopo esistere; donde il celebre dettato « io penso, dunque esisto ». Per tal guisa nel naufragio di tutte le nostre cognizioni salvasi la sola nostra esistenza. La certezza n'è invincibile. Cartesio ha dunque trovato l'*aliquid inconcussum*, che egli andava cercando. Dall'idea della propria esistenza egli deduce tutta la filosofia, ed è per lui appunto il *me* la pietra angolare, nonchè la prima scaturigine dell'umana conoscenza. Io cercherò, egli dice, nel mio pensiero la sorgente della verità di tutte le altre cose. Io posso concepire un'essere pensante, senza concepirlo esteso, l'essere dunque pensante, cioè l'anima, è distinta dal corpo; senzachè io posso ben dubitare dell'esistenza de' corpi, ma nol posso dell'anima. Ma noi non siamo, che enti imperfetti, ed abbiamo ciò nondimeno l'idea di un ente perfetto: questa idea non può venire da noi, essendochè involge contradizione che il perfetto sia creato dall'imperfetto, e che ne dipenda. Fa d'uopo adunque, che sia stata messa in noi da un'Ente, che possiede tutte le perfezioni, cioè da Dio; egli dunque esiste. Inoltre può venirsi alla stessa conclusione per altra via usando dello stesso principio. Io ho l'idea di un'ente perfettissimo, ed in questa idea si contiene l'esistenza di questo essere, appunto come nell'idea del triangolo si vede quella di dover essere eguali a

due retti tutti e tre gli angoli suoi; quest' essere dunque infinitamente perfetto esiste. La sua esistenza è stabilita a priori. Io non ho bisogno di farla dipendere dalla testimonianza incerta, e fallace de' miei sensi. Io la trovo in me, ed in quella forza chiara delle mie idee, cui io stesso non posso affatto resistere, stantechè *si deve affermare di una cosa tutto che è compreso nell'idea chiara di questa cosa.* E siccome nell' idea dell'essere per tutti i versi perfetto spicca pur chiaro il carattere di sua veracità, avrò dunque ancor per certo essere egli veracissimo; ma tale non sarebbe, se i sensi mentissero sull' esistenza della materia, o se la memoria fallasse nel riprodurmi le illazioni, che io altra volta trassi da principî certi, i quali di presente non mi sovvengono; o finalmente, se alcun'altra delle mie facoltà aberrando mi aggirasse; io dunque riconoscerò incontrastabile quanto le mie facoltà mi suggeriscono, ed avrò per certa la sperienza, e le scienze tutte pel motivo della veracità di Dio. Lungi dunque dal ricavare la realtà di Dio da quella delle cose materiali, fa d' uopo dalla prima raccogliere la seconda.

Tutti questi raziocinî suppongono, che basta avere un' idea chiara nello spirito per essere autorizzato a supporre l' esistenza dell' obbietto pensato. L' intendimento umano è costituito regola di realtà, e la realtà della scienza umana è poggiata in ultima analisi sulla percezione interiore di noi stessi. Ecco in sunto la prima orditura, che diede alla scienza lo spirito di Cartesio fatto solitario in Olanda dopo i tumulti della guerra di Alemagna.

Ma saran poi così veri cotesti primordî filosofici, come il Des Cartes si avvisa? Io dico di no, e propriamente non è il sentimento interiore del me l' unico mezzo ed esclusivo, di che la natura ci abbia provveduti per la intiera conoscenza. Esso ne è uno fra i cinque noverati in logica, il quale propriamente rileva al conoscimento delle verità interne, ma non può, nè dee usurpare il dritto, che gli altri quattro vantano egualmente sul patrimonio delle nostre idee. Sarà egli il centro, in cui i rimanenti quattro come raggi vanno a concorrere per quel, che sia realtà di nostra

conoscenza, e sta bene, ed in questo siam tenuti a Cartesio, che ha maestrevolmente abbattuto chi co' sofismi, e chi con l'Epoca (1) si sforzava di travolgere la povera mente umana. Fa egli eco all'Aquila de' Metafisici Santo Agostino, che scrive ad Orosio Evodio. « *Abste quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis; an tu fortasse metuis ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses* ». E dissi essere l'*aliquid inconcussum*, dove posansi gli altri mezzi di conoscere, perciocchè la coscienza è appunto quella, che ci rende certi dell'evidenza de' giudizî primitivi, che ci attesta le sensazioni avute, che ci assicura della identità formale del raziociuio, e così via via; ma non è la coscienza il fonte di ogni verità.

In secondo luogo vi si pare a chiare note il sofisma del *Transitus ab intellectu ad rem*, che ha sporcato i raziocinî di tutta la scuola Cartesiana. Che bello inferire è questo: la prima cosa, che concepiamo dell'anima è il pensiere, il pensiere è dunque l'essenza dell'anima. La prima cosa, che concepiamo del corpo è l'estensione; l'estensione è dunque l'essenza del corpo. Noi non abbiamo un' idea chiara degli odori, de' suoni, de' sapori, de' colori, del caldo, del freddo, allorchè risguardiamo queste cose come qualità dell'estensione, e così pigliandole noi non sapremmo dire, che cosa sono; ma ne abbiamo un' idea chiara, allorchè le risguardiamo come sensazioni dell'anima; queste qualità non sono dunque così considerate, esistenti ne' corpi. Noi possiamo concepire l'esteso in moto, ed in quiete; il moto dunque è accidentale alla materia. Ecco come ragionano i Cartesiani.

Ma di grazia potrebbe altri concepire come primo carattere dell'anima la semplice facoltà del pensare, e non l'atto del pensiere (non io però), ed allora sarebbe quella, e non questa la sua essenza, nè avrebbesi a conchiudere, che l'anima pensa sempre. E poi chi assicura di essere, o non essere l'essenza di una

(1) Ἐποχή, *assensionis retentio.*

cosa quella, che noi pensiamo, o non pensiamo in primo luogo nella cosa stessa? E non è questo un confondere la realtà coll' idea, ed un voler fondare sulla necessità logica una pneumatologia, ed una somatologia? E così pure distingue Cartesio le proprietà de' corpi in prime, e seconde, allogando tra le prime l' estensione, la figura, la solidità, ed il moto, che egli crede reali ne' corpi; e tra le seconde i sapori, i colori, eccetera, che giudica modificazioni del nostro spirito. Io dico sissignore per le seconde, ma non in forza del suo principio, cioè per cagione dell' idea, che ne avrei, o non ne avrei; ma per motivo del fatto stesso, che ce lo insegna; talmentechè in ogni sensazione è mestieri distinguere la materia dalla forma, essendo quella l' azione dell' obbietto esterno sul *me*, e questa la modificazione interna del *me* prodotta da quell' azione. Le forme poi, onde rivestiamo la materia stessa, sono diverse, come son diverse le nostre sensazioni. Lo zucchero, per esempio, si manifesta in un modo per mezzo degli occhi, in un altro per mezzo delle mani, in un'altro per mezzo del gusto. Ma su di ciò veggasi ancora quel, che da noi n'è detto nelle quistioni (1) sulla Logica mista.

Quanto poi all'estensione, che egli crede essenziale a'corpi, ed esistente in essi, siachè noi la pensiamo, siachè no, io soggiungo, che se per estensione s'intende la trina dimensione di un corpo, secondocchè esso si presenta a'sensi della vista, e del tatto, può benissimo anch'ella essere un fenomeno al pari che le qualità seconde. Condillac nel trattato delle sensazioni domanda: l'estensione esiste? E risponde così alla quistione proposta: allorchè l'anima ha il sentimento di toccare, che cosa percepisce ella, se non le proprie modificazioni? Il tatto non è dunque più credibile degli altri sensi; e poichè si conosce, che i suoni, i sapori, gli odori, i colori, eccetera, non esistono mica negli oggetti, potrebbe essere, che l'estensione nè tampoco vi esistesse. Se non vi è estensione, si dirà, non vi son corpi. Quantunque l'estensione

(1) Quistione 9.

non vi fosse, com'ella apparisce, non sarebbe questa una ragione per negare l'esistenza de' corpi, rimanendo sempre saldo, e fermo, che sono i corpi degli aggregati di monadi o di elementi semplici, ed inestesi, e questi sono reali, nonchè la loro azione reciproca, e sul me, la quale è reale ancora, in che soltanto ci dipartiamo da Leibnitz, che cotale azione alle monadi negava. Conchiudo dunque, che se l'estensione s'intende come sopra, può ben essa essere fenomenica; se poi per estensione s'intende la moltitudine delle monadi, che agiscono le une sulle altre, e sul nostro spirito ancora in un modo inesplicabile, in tal caso l'estensione è una realtà. E presso a poco dicasi lo stesso del moto. Se per moto s'intende quel percorrere, che fanno i corpi successivamente i diversi punti dello spazio, può benissimo essere un fenomeno. Se poi s'intende il cambiamento del modo di esistere un'aggregato di monadi, il moto può essere, ed è reale. Ma saranno queste idee ritocche nella sposizione del sistema Leibniziano. Sicchè l'Autore, del cui sistema ragioniamo, per aver così seguito il punto di veduta Logico delle idee delle cose, piucchè il punto di veduta ontologico, ed empirico, ha fatto una Cosmologia, ed una Fisica sì indipendenti dalla sperienza, che ha negato il vuoto ammettendo il moto.

Nulla diciamo del vortice rapidissimo della sua prodigiosa materia sottile, dalla cui sempre centrifuga forza fa derivare i movimenti tutti della natura, negando la forza attrattiva eziandio alla materia del secondo, e terzo elemento. Nulla del tener la luce per una sensazione in noi ridesta dalla materia globosa del secondo elemento premuta dal Sole, quasichè consistesse ne' moti ondolatori dell'aria al pari del suono, come mal si appose pure il Principe de' Peripatetici; definendola. *Actio trasparentis, qua trasparentis.*

Soltanto richiama l' attenzione l'idea di Dio, che Ei crede in noi innata, cioè da Dio medesimo improntata nell'anima nostra fin dalla sua origine. E prima di tutto se oltre di questa abbia Cartesio riconosciuto in noi altre idee innate, non si vuol giudi-

care, essendoci de' Filosofi, che questa opinione imputano anzi ai suoi seguaci, i quali attribuiscono a coteste idee innate un valore oggettivo nella natura, a differenza de' Trascedentali, che cotal valore negano alle idee a priori. I Cartesiani riguardarono queste nozioni come i raggi dell'eterna luce, per farci conoscere la natura delle cose in se stesse considerate; e trovandosi alquanto imbrogliati nel determinarne la natura dietro le opposizioni di Locke, che saranno esposte, le paragonarono agli abiti della volontà, come sarebbe a dire, una passione dominante, la quale pur si annida nel cuore di taluno, anche 'ne' momenti, ne' quali non vi pensa, e sarebbe l'atto stesso della passione continuata, e perenne, privo nondimeno di coscienza. Quanto a ciò noi di coteste idee non ne ammettiamo nulla, e, dove cadrà, daremo la vera origine di quelle idee, che i seguaci di Cartesio pensano di non poter essere nè avventizie, nè fattizie. Se non che abbiamo ammessa in una delle quistioni sulla logica pura (1), e riconosciamo tuttavia alcune idee a priori, che sono degli elementi subbiettivi esistenti nel nostro spirito, le quali il medesimo caccia di se, come una scintilla al batter del fucile ad occasione delle sensazioni; e queste lungi dal derogare alla realtà della nostra conoscenza, vieppiù l'assodano, e la raffermano. Quindi l'idea di Dio avuta da Cartesio quale innata non è tale. Essa è piuttosto subbiettiva, perchè non viene in noi nè dall' intimo senso, nè da' sensi esterni; nessun sentimento a buon conto ce la somministra, e però non risulta dall'analisi dell'obbietto. Essa si deriva dal suggetto conoscitore, il quale trae dal condizionato la esistenza dell'assoluto con un raziocinio arcibrevissimo, che quasi si confonde con un sentimento; appunto come l'effetto esistente somministra l'idea della causa, essendo questo un giudizio identico ed analitico. « Ogni effetto ha la sua causa ». Oltreaciò si pervertirebbe con quel sistema ogni ordine filosofico, col quale dal creato si è passato sempre, e si passa tuttavia all'increa-

(1) Quistione 3.

to: *invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*, ce 'l fa sentire anche l'Apostolo S. Paolo. Nè ci si può opporre, che l' imperfetto suggerir non potrebbe l' idea del perfetto, stantechè la prima cagione de' contingenti per legittimo raziocinio debb' essere il necessario, il quale racchiude nella sua idea tutte le perfezioni. Nè anche si può opporre, che noi eziandio dall' idea dell' essere perfettissimo ricaviamo quella della sua veracità, e degli altri suoi attributi, conciosiachè noi prima ne abbiamo stabilita l' esistenza col principio della causalità, e poscia dall' idea di lui qual perfettissimo abbiam dedotti gli attributi; cosicchè anche per noi vale il dettato Cartesiano « quel, che si contiene nell' idea chiara di una cosa, è vero; stabilita però prima la realtà di quella cosa », come abbiam fatto già dell'assoluto, la cui idea, per quanto si è ragionato, resta, che sia per l'origine subbiettiva, e pel valore obbiettiva. Veggasi al proposito una delle quistioni sulla logica mista (1), ove trattasi del modo di stabilire l' esistenza di una cosa. Ma basti aver detto questo sopra Cartesio, il quale non ostante i suoi difetti, ha dato nel suo Metodo un precetto, e nelle sue Meditazioni un'esempio, che han fatto della Filosofia moderna una scienza, e si può dire aver egli restituito alla ragione umana la coscienza di una dignità, che pareva avesse obliato da lunga stagione, al pari che i doveri, che ne conseguono.

(1) Quistione 2.

§ IV.

Come abbian divisato Locke, Condillac, Hume, Laromiguiere, ed altri Sensualisti sulla origine delle nostre idee, e quale ne sia la giusta Critica.

Prima di passar oltre sarebbe stato pur a proposito far menzione del più caldo favoreggiatore del sistema Cartesiano Nicolò Malebranche, per lo quale le idee del maestro non furono, che come la scintilla elettrica, che scosse il suo ingegno. Ma un'epoca ancor più famiggerata nella storia Filosofica ne richiama senza indugio alla meditazione, e si è il 1694, allorchè vide la luce il *Saggio sull' intendimento umano* dell' illustre Locke. In questa opera immortale prende l'Autore a rovesciare il sistema delle idee innate di Cartesio, pigliando in certo modo le mosse dall'Empirico contrapposto di Bacone. In rintracciando l' origine di nostre idee avviasi dall' ignoranza assoluta, osia dalla così detta tavola rasa, cui paragonà l' anima nostra in sul suo primo vivere intellettuale. Il primo crollo, che egli dà alle idee innate, è il seguente ragionamento : se vi fossero idee innate, dovrebbero tutti averne coscienza, e se vi fossero principî originalmente innati nello spirito, questi dovrebbero essere sentiti, e riconosciuti da'bambini, dagl' idioti, da' selvaggi. Ma quanti non ci ha di coloro, i quali nonchè bambini, ma adulti, e vecchi ignorano, per esempio, il principio di contradizione ? Se per innati si vuole intendere que' principî, de' quali tutti acquistano conoscenza a' primi lampi di lor ragione, è questo un ridicolo ciaramellare, dapoichè innato non è ciocchè acquistasi, nè poi tutti vengono in cognizione di tai principî, come n' è garante l' esperienza. Io dunque, seguita l' Autore, affermo due, e non più essere le sorgenti di qualchesisia nostra idea, la *Sensazione*, e la *Riflessione* o la *Coscienza*. L' anima non fa in prima, che ricevere da questi due fonti tutte le idee semplici; e propriamente le idee delle cose materiali da' sensi esterni, e dall'intimo senso le sue facoltà interio-

ri, percepire, pensare, dubitare, eccetera. Anzi è ella passiva nell' acquisto delle idee semplici, mentre niuna ne può produrre di per se, niuna trovare in se, o cambiarla. Soltanto può, ricevuti cotesti materiali, spiegare sopra di essi una certa azione di analisi, e di sintesi, e così scomporre, ricomporre, eccetera, il che poi somministra l' edificio compiuto del sapere.

Quanto a' giudizî o conoscenze, egli ammette la distinzione fra le verità sperimentali, e le metafisiche a priori. Tutte le idee semplici derivansi secondo lui dall'esperienza, ma non tutte le conoscenze derivano dalla stessa. Ve ne sono di quelle, che son poggiate sulla percezione de' rapporti delle nostre idee astratte. Tali sono tutte le verità matematiche, e quelle, che sono di una universalità, e necessità assoluta.

Ma venghiamo partitamente disaminando l' origine di ciascheduna idea semplice giusta il pensare del Filosofo Inglese. Anche quelle, che si reputano le più intellettuali, scaturiscono secondo lui da' menzionati due fonti. E così suole intervenire a chi mettesi in testa un metodo qualunque di filosofare, che tutto vuole torcere, ed acconciare al principio intrapreso. Si dimandi come trovasi in noi l' idea dello spazio, e risponderà, che ci viene per le sensazioni della vista, e del tatto, dapoichè noi veggiamo cogli occhi, e tocchiamo con mani un' estensione colorata e solida.

Si cerchi donde provvenga l' idea della durata e del tempo, e dirà, che ce la somministra l' interno sentimento, mercè cui sperimentiamo in noi stessi una serie non interrotta di modificazioni che si succedono l' una all' altra, laonde l' esperienza esterna ci dà l' idea dello *spazio*, e l' interna quella del *tempo*. Amendue l' esperienze poi, cioè a dire ciascun sentimento ci reca l' idea dell' *unità*, essendochè ogni oggetto si presenta a' nostri sensi come uno, e qualsiesi idea si mostra al nostro spirito come una. Ripetendo poscia questa idea dell' unità, ed aggiungendola a se stessa, abbiamo le idee complesse de'numeri. La sensazione ci dà eziandio le idee di *causa*, e di *effetto*, imperocchè non possiamo non volgere i nostri sguardi alle costanti vicissitudini delle cose,

per le quali noi scorgiamo alcune sostanze, o qualità incominciare ad essere dietro la debita applicazione di altre sostanze, o qualità, e però chiamiamo queste cause, e quelle effetti, come quando osserviamo la neve disciogliersi all' avvicinarlesi il fuoco, o le legna ridursi in cenere per l' applicazione dello stesso elemento. Il fuoco dunque è la causa dello scioglimento della neve, come lo è dell' incenerir delle legna.

L' idea dell' Infinito formasi aggiungendosi finito a finito con continue ripetizioni, e dassi in prima l' infinità alla quantità discreta, o continua, come al numero, alla durata, allo spazio. Indi si appropria all' essere perfettissimo, e comecchè l' infinità di lui sia pel nostro debole intendimento inconcepibile, pure quando noi vogliamo immaginarla rispetto a qualche suo attributo, come alla sua potenza, la intendiamo di un numero strabocchevole, e senza fine di atti, o di oggetti della potenza medesima.

L' *identità* deve sorgere dalla medesima esperienza, come pure la *diversità*, mentre l'idea della prima risulta dal paragonare una cosa come esistente in un determinato luogo, e tempo con se stessa come esistente in un' altro tempo; cosicchè le idee cui si attribuisce l' identità non sono punto differenti, considerando la loro prima esistenza comparata coll' esistenza presente. Che se poi A, B, per esempio hanno due cominciamenti di esistenza, sarà A diviso da B, non potendo una stessa cosa avere due cominciamenti di esistenza, nè due cose avere il medesimo cominciamento di esistenza rispetto al tempo, ed al luogo.

Ma osserviamo intanto in che siesi questo gran Filosofo ancor egli abbacinato, quegli, del quale ebbe a dire d' Alembert, che creò la Metafisica, come Newton creato avea la scienza della Fisica. E facendoci da capo, chi è colui, che non istrabilierebbe al solo sentire, che lo spirito umano viene assomigliato in sua prima origine ad una tavola rasa? Qual rovinevole inciampo per un malaccorto leggitore? che orribile degradazione dell' anima nostra! E che cosa mai sarà ella quando è giunta a tale? Egli è pur vero, che ignoriamo noi la natura di questo spirito, che ci

anima, ed altro dire non ci è dato, che sia egli una forza attiva di pensare; ma quante volte ancor questa forza gli si toglie, io mi perdo a fingere cosa mai si fosse.

Sforzasi poi l'Autore di sterminare dalla Filosofia le idee innate de' Cartesiani, e mal non si appone, se non che urta in un altro scoglio egualmente fatale, quando stabilisce per fonte di tutte le idee la sola esperienza. Egli non si avvede essere affatto inesplicabile l'umana conoscenza senza l'elemento subbiettivo, che in bell'armonia si accordi coll'obbiettivo. Le scintille originarie della ragione che si destano al picchio delle sensazioni, son necessarie per accendere la fiaccola della conoscenza. E non ebbe forse Egli medesimo bisogno di riconoscere i giudizî analitici razionali a priori, oltre de' sintetici a posteriori da lui detti di coesistenza? La necessità, e l'universalità di quelli non è, nè può essere pel Filosofo inglese dall'esperienza, ma dalla ragione. Vi ha dunque delle verità poggiate sulla sola percezione dei rapporti degli universali, ed indipendenti dall'esame de'casi particolari. E siccome vi sono de' giudizî a priori, così, chi sa, vi sarà benanche alcuna idea o voglia dirsi elemento a priori. Non può esser però l'anima in sua prima origine una tavola rasa, perchè se così fosse in essa s'improntarebbe il solo sensibile, e singolare, e questo soltanto vi si troverebbe, e nulla di più.

Ma dirassi, che sarà il rimanente supplito da quella sua facoltà di ripiegarsi sopra se stessa, e di analizzare, e di sintesizzare. Prima di dare a ciò un' adeguata risposta, porta il pregio di ponderare alcun poco il suo ragionamento, onde si studia di rovesciare il castello delle idee innate. Per verità non potrebbe forse un Leibnizio attaccar di fronte quel principio di lui « checchè è nell' intendimento, è presente alla coscienza »? E sì, che veramente può esservi un non so che, del quale non siamo consci di presente, ma quando ne viene l'opportunità. Se la memoria può tenerci nascosta una conoscenza acquistata, perchè non potrà anche la natura occultarcene alcuna originaria? Possono dunque essere delle verità impresse nell' intendimento, le quali non ha

solamente lo spirito la facoltà di conoscere, ma di trovare in esso. Così il Filosofo di Lipsia, che sarà altrove rinominato, fa testa a Locke, come questi fatto aveva a Cartesio.

Ma è mestieri determinare lo stato della quistione. In prima ha ragione Leibnizio, che le verità necessarie, ed universali sono tutte a priori, ed hanno il lor fondamento nell'intendimento stesso, il quale vede, o scuopre un rapporto necessario tra il predicato, ed il Subbietto di que' giudizî, secondochè sono essi primitivi o dedotti, e però vanno tutti a risolversi nella loro analisi nel principio di contradizione. Se poi lo spirito sia soltanto originalmente disposto mercè di una sua attività a conoscere tali verità, o anche le ricavi dalla sua stessa forza intellettiva nelle debite occasioni, non vogliamo arrischiar sentimento, che forse con coteste due espressioni si dirà volentieri la stessa cosa.

La quistione poi versa intorno a' materiali delle conoscenze anzidette, che sono le idee, e quanto a ciò Leibnizio afferma, che sono in noi a priori e suggettive, e dopo di lui Kant, il quale ne circoscrive la sfera. Locke poi asserisce, che sono tutte a posteriori ed oggettive, e con lui Laromiguiere, che definisce l' idea « un sentimento sviluppato da altri sentimenti ». Ma noi, cui piace in fatto di verità di non essere attaccati a niuno, ma con ecclettico sistema trascegliere da ognuno quel, che si può, diciamo, che vi ha nell'intendimento molte idee essenziali, che sono oggettive, e che ce ne ha eziandio di alcune, che sono soggettive. Le soggettive poi non s' intendono da noi essere alcuni atti del pensiero privi di coscienza, che così la sentiremmo, come la sentono i proclamatori delle idee innate; ma s' intendono essere disposizioni originarie dell' anima nostra, di produrre in seguito de' sentimenti, che proviamo, alcune date nozioni, cosicchè la nostra conoscenza comincia bensì da' sentimenti, ed in ciò ci discostiamo alquanto da Leibnizio; ma non tutta derivasi dai sentimenti, ed in questo ci slontaniamo da Locke. In conseguenza non tutte le idee semplici sono il prodotto dell'analisi degli oggetti della sensazione, e della coscienza, i quali con vocabolo co-

mune diconsi sentimenti; giacchè in questo caso sarebbero tutte obbiettive, ed in certo modo ci faremmo dalla parte di Locke. Ce ne ha di alcune, che sono un prodotto della sintesi, e sono queste appunto le subbiettive.

Ma dirassi, che ancor Locke chiama in soccorso la sintesi per la formazione di talune idee, e non ostante ciò egli non ammette idee suggettive, ma tutte oggettive. Noi rispondiamo: è pur vero, ma egli non intende per prodotto della sintesi quel, che c' intendiamo noi, ed affinchè si paia questa gran differenza, ecco tutto diciferato. L' analisi, e la sintesi Lockiana valgono solamente a scomporre, e ricomporre i materiali già preparati dall' esperienza, onde la nostra mente colla sintesi da lui invocata altro non farebbe, che riunire in un gruppo più cose percepite co'sensi, o diverse parti delle cose stesse, foggiandone così una nuova combinazione; ma nulla di nuovo potrebbe aggiungere a' dati dell' esperienza: e così darebbesi un'eterno addio a tutte le conoscenze, che van segnate del carattere di universalità, e di necessità, nonchè a tutte le nozioni, che sotto i sensi non cadono, e che involgono un certo rapporto, come sono i concetti di esistenza, di sostanza, d' infinità, di causa, ed altre ancora.

Onde non è poi da maravigliare, se egli per non disdirsi vada esplicando sì malamente la sostanza, che la riponga in un complesso di qualità sensibili; che metta l' infinito in un ripetuto aggiungimento di finito a finito eccetera, come si accennò.

Per contrario il risultamento della nostra sintesi è tutt' altro. Noi diciamo, che comparando insieme gli oggetti sensibili, nascono da quest' atto di comparazione alcune nozioni suggettive, che si chiamano rapporti, i quali non corrispondono ad alcun'oggetto sensibile. Così dicendo, che il corpo A è eguale a B, possiamo denotare l' oggetto sensibile A, e l' oggetto possibile B, ma non possiamo dinotare un' oggetto sensibile, che sia l' eguale, o l' eguaglianza, il perchè l' addiettivo eguale è metafisico, e non mica fisico. Insomma l'identità, e la diversità, che sono i rapporti primigenî, donde vengono i derivativi maggiore, e minore;

eguale, e diseguale, eccetera, di che si compone tutta la matematica, sono idee semplici suggettive a priori, le quali il nostro spirito caccia di se quando sintesizza, cioè paragona due oggetti, ed in questo senso si disse da noi essere esse un prodotto della sintesi. Elleno sono dunque semplici vedute del nostro spirito, che egli applica alle cose percepite, e non sono già cose percepite, e però non tutto proviene dall' analisi de'sentimenti, o dalla Sensazione, e Riflessione Lockiana; sicchè a voler esplicare con definizione generica l' *idea*, dovrebbe dirsi; esser ella l' elemento del giudizio, il quale o è un prodotto dell' analisi degli oggetti sensibili, o è un prodotto dell' operazione sintetica della mente.

Passiamo avanti: presume Locke, che lo spirito sia passivo nell' acquisto delle idee semplici, e questa opinione spezialmente non possiamo mandargliele buona. Veggasi quel, che per noi si è detto intorno a ciò in una delle quistioni della Logica pura (1), e poichè è conforme appuntino a quel, che ne sente Galluppi nel Vol. 3. de' suoi elementi di Filosofia, ci giova qui recarne le sue precise parole. « Il sentimento del me, il quale sente un fuor di » me, comincia la nostra vita intellettuale; la sensibilità, e la » coscienza ci danno gli oggetti primitivi de' nostri pensieri. Se » lo spirito fosse puramente passivo, egli sarebbe solamente af- » fetto da una moltitudine di sensazioni, di cui avrebbe coscien- » za; ma egli non avrebbe alcuna idea, la quale fosse l'elemento » del giudizio. Per giudicare si richiede una facoltà di analisi, » ed un' altra di sintesi. Colla prima lo spirito separa dal com- » plesso de' sentimenti, che ha luogo in lui, un' elemento indi » un' altro, e poi colla seconda li riunisce (notisi qui l' azione » dell' anima). Questa sintesi reale, la quale suppone un analisi » precedente, ci dà le verità primitive di fatto. Per poter dire, » *io sono afflitto*, è necessario aver l' idea del me, e dell' afflizio- » ne, e per aver queste idee è necessaria l' azione dell' analisi, » la quale riguarda il soggetto come distinto dalla modificazione,

(1) Quistione 1.ª

» e che decompone il sentimento del me afflitto; senza di que» st'atto della meditazione l'*Io* avrebbe solamente la coscienza » del suggetto modificato, cioè del suggetto, e della modifica» zione distinte l'una dall'altra, idee necessarie, ed elementari » per potere formarsi il giudizio: Io sono afflitto ».

Diamo in fine una semplice occhiatina all'origine, che Locke assegna delle idee semplici sopra noverate, che poi dopo l'esposizione de' diversi sistemi ci fermeremo più posatamente sopra di essa, essendo la medesima il principale nostro scopo. E sulle prime ei non va errato intorno al fonte delle idee dello spazio, e del tempo, le quali saranno soltanto da noi meglio dilucidate. Ma piglia troppo all'ingrosso l'idea dell'unità, quando la fa venire immediatamente dalle nostre esterne sensazioni, perchè queste al pensare dell'illustre Fenelon, sebbene ci presentano l'obbietto corporeo come uno, pure non ce ne presentano niuno, se anche fosse il più sottile atomo, indivisibile e semplice. Intanto esiste in noi così fatta idea di unità assoluta, che involge eziandio quella d'indivisibilità, e però è da dire, che ella si derivi anzi dall'intimo senso, che ci riferisce il nostro pensiero unico e semplice, e quindi il me metafisicamente uno ed indivisibile. È poi un granciporro quello, che piglia, quando spaccia generarsi ancor dalla sensazione l'idea della causa, e dell'effetto; se pur non voglia così procacciarsi un partigiano fedele in persona di Hume, il quale, come già si disse nelle quistioni sulla Logica mista (1), ad altro non affidandosi, che a' sensi, nega rotondamente ogni nozione di causa efficiente. Che han che fare le vicissitudini, e le successioni delle cose coll'idea di cagione, e di effetto? L'occhio materiale altro non vede che una cosa dopo l'altra, nè scopre fra di esse un legame necessario in modo che posta l'una si vegga una contradizione nel non seguimento dell'altra, ma l'occhio della ragione ben vede una cosa dall'altra, e questa veduta appunto, e non quella suggerisce l'idea

(1) Quistione 3.ª

di vera causa metafisica, e di effetto. Sarebbe per noi non più, che una storia, il mondo esterno, e forse anche l'interno, se dotati non fossimo di ragione. Ma questa facoltà, mercè cui scopriamo tra i fatti della natura un legame di connessione, oltre la semplice congiunzione, questa appunto ci dà il bel concetto ed il gran principio di causalità, di cagione, sopra del quale è poggiata la scienza nostra tutta quanta. È poi vero che la prima origine di questa idea di cagion metafisica scaturisca dall'interno sentimento, il quale ci presenta il me come causa efficiente di certe date volizioni, ed operazioni, scorgendo queste generarsi, ed esser prodotte da quello; siccome ci presenta il me modificato dal fuor di me, vedendo queste modificazioni del me esser causate da un di fuori: e però dovea dire Locke che la prima nozione di causa efficiente è soggettiva, e derivasi dall'interno sentimento, e non già da'sensi esterni, i quali suggerir non possono la vera idea di causa metafisica.

Fa poi un'altro farfallone, quando si dà a credere, che noi concepiamo l'infinito mercè di una perenne addizione di finito a finito, essendochè questa dar non potrebbe, che un finito maggiore dell'altro. Il vero è, che la nostra mente elevasi a cotesto concetto per via di astrazioni, togliendo ogni limite, e confine alla perfezione, che considera; e di questa maniera da un'infinito in genere determinato, come di virtù, di durata, eccetera, trapassa all'infinito per ogni verso compiuto, ed in qualunque genere.

E finalmente s'inganna a partito, quando immagina, che gli uomini intendano per sostanza un complesso di qualità sensibili. È vero, che pe'sensi questa idea ci perviene, perciocchè l'interno ci attesta, che succedendosi modificazioni a modificazioni, il me rimane sempre lo stesso; cosicchè la coscienza ci presenta il me causa, e come sostanza: gli esterni egualmente ci mostrano, che gli obbietti a noi circomposti subiscono de'continui cangiamenti, senzachè essi per se cessino di esistere. Ma questo non porta, che abbiasi a confondere la sostanza col complesso delle

qualità sensibili, altrimenti gli uomini tutti non immaginerebbero un sostegno alle qualità anzidette, differenziando queste da quello, nè vi sarebbono in tutte le lingue de' nomi sustantivi, e degli addiettivi.

Finalmente non dobbiamo torci la briga di rifiutare quella origine, che egli ne assegna delle nozioni d'identità, e diversità, essendosi da noi di sopra parlato abbastanza di queste idee subbiettive di relazione, oltre di quello, che se ne dirà più a lungo a suo luogo, e che dimostrerà vie meglio essere quello di Loche un bel farneticare per mantener saldo suo erroneo principio. Ma lasciamo questo, e mettiamo mano al sistema di Condillac, da cui propriamente parlando ebbe principio l'Ideologia.

Eccoci dunque arrivati a quel punto, donde comincia la scienza, che trattiamo. Alla medesima diede occasione il celebre d'Alembert colla proposta, che Ei fece del seguente problema « come le nostre sensazioni producono le idee complesse de' corpi » ? problema, che in verità si può spartire in due, cioè a dire « come le modificazioni, che sono nel nostro spirito, ci appariscono al di fuori? Come egli lo spirito raccoglie in uno, e concreta le proprie sensazioni, sicchè queste diano in risultamento l'idea del corpo » ? L'autore testè citato leva a Cielo Giovanni Locke, proponendoci qual modello inimitabile il Saggio Filosofico sull'Intelletto, che egli scrisse. Non pertanto non se ne appaga del tutto, perchè non vi trova lo scioglimento della difficoltà sopra cennata, la quale ha fatto impallidire i Filosofi a lui posteriori. Conosceva, e non si può negare, il Signor Locke, che noi non percepiamo de' corpi le sostanze componenti, nè i lor modi proprî, ed assoluti, ma solo i relativi, cioè le sensazioni, che essi ci cagionano. Comprendeva pure, che i corpi non sono per noi, che un complesso di sensazioni, cioè di modificazioni, che essi producono nell'anima nostra, la quale a' corpi stessi le riferisce, e ne li riveste. Ma ammise come un fatto primitivo, e come un dato dell'esperienza tanto l'esteriorità, che la riunione delle nostre sensazioni nel costituire le idee complesse de' corpi particolari;

cosicchè se fosse stato dimandato, come mai al toccar per esempio di un globo di neve, le tre sensazioni di freddo, di resistenza, e di peso, le quali sono nello spirito, e l' una dall' altra divise, debbano poi comparir di fuori, e ricongiunte nell' idea complessa del globo di neve? Avrebbe senza dubbio risposto: esser noi così fatti per natura da veder fuori, ed unite le medesime nostre sensazioni; esser questo un fatto primitivo, e però inesplicabile, come non è da spiegare l' attrazione della materia, la gravitazione de' corpi a' rispettivi centri, e tutti gli altri fatti primitivi di natura, nonchè le verità primitive d' intelligenza, ed i desiderî primitivi, chiamati istinti, essendo questi primi fatti destinati a districare gli altri, e non ad esser essi per altri diciferati (1).

Ma non così in sulla corteccia si son rimasi i pensatori, che l' han seguito; han voluto anzi nel midollo internarsi, ed il

(1) Non è da passar sotto silenzio essere stato il signor Locke anch'esso del sentimento, che il nostro Genovesi negli elementi di Metafisica parte 3.ª chiama opinione comune a tutt' i filosofi; che l' anima nostra cioè non percepisca immediatamente gli obbietti esterni, ma mediatamente per via d' immagini, per la ragione che percependo l' anima, e pensando in se stessa, non potrebbe raggiungere le cose fuori di lei uscendo quasi di se, o ricevere in se le cose esterne. A combattere cotal pensamento, che mena all' Idealismo, ed allo Scetticismo, Tommaso Reid oppose la teoria delle verità istintive alle speculazioni della Metafisica; e però avendo egli ammessa la sola congiunzione tra la impressione dell' oggetto, la sensazione, e la percezione immediata del medesimo, e tolta avendo ogni connessione fra la percezione e l' obbietto conosciuto, così che da quella non si sarebbe potuto dedurre l' esistenza di questo; videsi nell'obbligo d' invocare il senso comune ovvero le credenze istintive dell' umana natura. Gran lode pertanto è dovuta all' ingegno penetrante del nostro Galluppi, il quale, ritenuto il principio di Reid, e degli Scozzesi, che tutte le sensazioni son di lor natura obbiettive, ha messo in piena luce, come la Coscienza ci presenta ogni esterna sensazione legata insieme e necessariamente connessa al suggetto senziente, ed all' obbietto sentito, così che non potrebbe quella essere senza l' esistenza di questo.

primo ad interessarsi di cotanta ricerca è stato Condillac nel suo trattato delle sensazioni da lui pubblicato nel 1754; segnando così la prima epoca dell' Ideologia.

E prima di tutto conviene, che persuadasi ognuno essere il corpo sensibile niente più che un complesso di nostre interne modificazioni, tranne le sostanze, che lo compongono, allorchè dicesi un corpo esser caldo, gli si attribuisce il calore; intanto il calore è un modo di essere dello spirito, e non ha realtà al di fuori di esso. Per esserne convinto valga la pena di considerare, che un calore intenso è una spezie particolare di dolore, siccome il calor moderato è una spezie particolare di piacere. Or nè quello, nè questo può mai esistere in un' essere, che non abbia uno spirito sensitivo di dolore, e di piacere, ed intanto si attribuisce ad una fornace ardente il calore intenso, ed al sole di primavera il calor moderato. Che se non compete a' corpi nè l' uno, e nè l' altro, seguita, che lor non competa niun grado di calore. Abbia una persona per avventura una mano calda, ed un' altra fredda, e le immerga nel tempo stesso in un medesimo vase d' acqua, parrà la stess' acqua fredda insieme, e calda, e propriamente fredda per esser tocca con mano calda, e calda per esser tocca coll' altra mano fredda. Lo stesso dicasi de' sapori; la dolcezza è certamente una spezie di piacere, ed è una spezie di dolore l' amarezza, esse non son dunque ne' corpi incapaci di coteste sensazioni, ma si bene in noi, i quali riferiamo ai corpi le nostre maniere di essere. Va pure così la cosa per gli odori, stantechè questi o son grati, o spiacevoli; e pe' suoni ancora, sapendo noi, che siccome da' corpi odorati si staccano delle particelle, che vanno a vellicare i nervicciuoli olfattori, e per essi si trasmette all' anima la sensazion dell'odore; così dal corpo sonoro si comunica all' aria circostante un moto analogo a quel tremore leggierissimo concepito da tutte le sue particelle, e per mezzo dall' aria a' nervi acustici dell' udito, pe' quali finalmente protratti fino al cervello è avvisata l' anima, e sente. Or gli odori, i suoni, eccetera, nello spirito sono sensazioni, e fuori dello

spirito son moti, i quali non han nulla di somigliante colle modificazioni dello spirito, come ce 'l dice il sentimento interno, e frattanto noi riferiamo a' corpi i diversi modi di essere dello spirito. Che più certo dell' esistenza de' colori ne' corpi? Ed i colori sono anche essi nostre sensazioni. Quando anche i colori fossero alcuna cosa esistente fuori di noi, sarebbero per certo nella luce, e non già ne' corpi, ove appariscono. Sappiamo in fatti come col prisma triangolare di cristallo si scompone la luce in sette raggi ciascuno del suo color natio; come i corpi opachi veggonsi del colore di quel raggio, che ci mandano di riverbero all' occhio, assorbendone degli altri; come appaiono bianchi quelli, che riflettono in confuso i raggi tutti, e neri quelli, che tutti in se li fissano. Ma sarebbe anche error madornale credergli esistenti nella luce, anzichè nostre sensazioni. In ciascuno de' sette raggi evvi più, o meno attività, secondochè sono più o meno carichi e forti da ferire il nervo ottico, e non altro; queste diverse impressioni trasmesse al cervello eccitano poi nell' anima le sensazioni de' diversi colori. In fatti lo stesso oggetto ci sembra di diverso colore nelle diverse distanze, e secondo la varia luce, da cui è illuminato; guardato cogli occhiali verdi ci sembra tinto a verde, guardato da un' itterico appare giallo, e così via via. I diversi colori sono dunque de' diversi modi di vedere affatto differenti dal moto de' raggi, e dalla loro impressione sulla retina, sono dunque sensazioni, di che noi rivestiamo i corpi.

Tornando al problema, come queste sensazioni essendo immanenti nel me possono percepire ciò che è fuor del me? Se lo spirito non può sortir di se stesso, come potrà mai sapere ciò, che si fa dove egli non è? Intanto conosciamo de' corpi esterni, ed un corpo, che ci appartiene, ed incessantemente ci accompagna. Come lo spirito passa da se stesso al di fuori? Per iscioglere il problema immaginò il Filosofo francese una statua, la quale priva di ogni altro senso. dall' odorato in fuori, sentisse per sorte l' odore di una rosa. Avrà ella con questa sensazione l'idea an-

cora di un' oggetto esterno, ed esteso? Non già, risponde questo Filosofo. Ella non sentirà, che se medesima, credendosi il tale odore. Lo stesso interviene se le si accordi il solo orecchio, che venga da alcun corpo sonoro colpito; la statua diverrà la stessa sensazione, che pruova, e crederassi suono, rumore, sinfonia, eccetera. Il palato di lei sarà rispetto a' sapori quel, che l'orecchio è a' suoni, le narici agli odori; ella dirà fra se costantemente di essere il tale sapore, ma niun' oggetto da se diverso percepirà. La vista sarà pure insufficiente a mostrarle un di fuori, dapoichè non sarà da lei percepito in tutta l'estensione il raggio, che tramandasi dall' obbietto.

È poi vero che la impressione si fa nella retina dalla sola estremità del pennello luminoso, e non da esso tutto quanto, il che sarebbe indispensabile, perchè l'occhio vedesse il corpo, che il riflette, e la distanza, che si frappone: sarebbe dunque l'occhio nello stesso caso di una mano, la quale in toccando la prima volta la sola estremità di un bastone, non ne conoscerebbe, che questa sola parte. Senzachè non è l'occhio, che vede, ma lo spirito, e come mai potrà questo sortir di se medesimo, e trasferirsi per cagion d'esempio nel Sole, nella Luna, nelle Stelle, essendo certo, che egli pensa in se stesso, e non può percepire, e pensare là, dove non si truova? Non si guadagna niente poi col concedere alla statua due, o tre de' menzionati sensi nel medesimo tempo, poichè, se non potranno separatamente presi rivelarle nulla di esterno, molto meno il potranno in unione; anzi non avrà essa il menomo sospetto di avere due organi differenti, e supposto, che udisse de' suoni, e sentisse insieme degli odori, ella neppure cotesti due suoi modi di essere distinguerebbe. Conchiude dunque Condillac, che i sensi noverati servirebbero a trasformare la rinomata sua statua ora in odore, ora in colore, ora in suono, ora in sapore, e quel che è più, anche in calore, e freddo, se alcun corpo le facesse in sulla cute impressione, che contenesse più o meno di calorico rispetto al suo. Ma finalmente se alla statua venisse mai tocco un corpo, come un globo di neve, vi sarebbe

già un nuovo fenomeno; ella al toccarlo proverebbe un sentimento di resistenza, che le farebbe già accorgere dell' esistenza di un' altra cosa, che non sia ella medesima. Non si può provare resistenza senza sentire una cosa, che resiste. Indi se facciasi a scorrere l' intero globo colla mano, riceverà una continuità di resistenza, che le somministrerà la nozione di esteso, e circoscrivendo infine in questa estensione la sensazion di freddo, ella avrà l' idea di un corpo determinato solido, esteso, e freddo. Crede dunque il mentovato Filosofo di rinvenire nel *tatto attivo* il ponte che fa passar l' anima fuori di se; giudica in somma, che questo tatto diunita al sentimento di solidità suggerisca all' anima l' esistenza di un di fuori estraneo al suo essere, e la meni per così dire fuori di se; anzi ripete ancor da quello il conoscimento del proprio corpo, perciocchè, se una delle due mani essendo calda venga a toccare l' altra fredda, avrà lo spirito una duplice sensazione di resistenza, che il terrà avvisato, prescindendo da altri segni, del corpo, che immediatamente lo circonda, siccome ne lo avviserà qualchesisia vicendevole tocco di due sue membra, a differenza del toccamento de' corpi estranei, che porta seco un semplice e solo sentimento di resistenza. Quando questo sentimento ha scoverto all' anima un di fuori, le altre sensazioni non cessano di essere interne; è necessario esaminare come ancor esse divengano esterne, o ciocchè val lo stesso, come esse, che son di lor natura subbiettive, al divisare di Condillac, divengano poscia obbiettive; e finalmente come lo spirito le riunisca in modo da formare l' idea complessa del corpo.

Qui l' autore ricorre al gran principio della causalità. Se posto A, si pone B, e tolto A, si toglie B, noi giudichiamo, che A è causa di B. La statua ha conosciuto già il fiore per via del tatto attivo, ma nondimeno la percezion dell'odore seguita ad essere una modificazione tutta sua, e non già una qualità del fiore. Se per a caso allontana dal naso questo fiore, la sensazion dell' odore s' illanguidisce, anzi si dilegua del tutto in gran distanza. Se poi lo ravvicina, la sensazione rinasce, giudica perciò, che sia il

fiore la cagion di questo odore. Nello stesso modo giunge a conoscere, che il suono le venga dal corpo sonoro; che il colore le venga dal corpo colorato, quando coprendo colla mano la superficie di questo corpo, la sensazion del colore svanisce, e poi rinasce al ritirar della mano. Sarebbe di presente in virtù de'giudizî ritrovata la causa delle sensazioni, ma i giudizî medesimi non ancora darebbero il fenomeno dell'esteriorità delle sensazioni, e non avrebbe la forza di farcele apparire al di fuori. Intanto i mentovati giudizî si ripetono costantemente, e divengono abituali e rapidi, e giunge a tal segno cotesta rapidità, che lo spirito non osserva più alcuno intervallo di successione tra le sensazioni ed i giudizî, che le seguono; cosicchè questi si uniscono, e si confondono con quelle, le alterano, ed imprimono loro quell'esteriorità, che di lor natura non hanno, e quindi si getta, direi così, negli oggetti esterni quel, che è proprio dello spirito. Così l'autore del trattato delle sensazioni crede di dare un'adeguato scioglimento al problema, che chiama d'Alembert fondamentale della Metafisica, e come vedesi per ognuno, poco egli si diparte da Malebranche, che prima di lui avea fatto derivare l'esteriorità delle sensazioni eziandio da giudizî, ma naturali ed involontari. Seguitando poi a far sue osservazioni sulla immaginata statua si avviene in un'altra questione pur fondamentale in psicologia, se la percezione del me sia primitiva, o secondaria, cioè a dire, se lo spirito alla prima sensazione che ha, ovvero la prima volta, che egli è modificato da un di fuori abbia puro il sentimento di se stesso, o acquisti per qualche illazione l'idea del proprio essere. E supponendo limitata la statua al solo odorato, cui si appressi una rosa risponde, che ne sentirà quella il grato odore, prendendosi quest'odore, e non altro, cosicchè non avrà per questa sensazione alcun sentimento di se medesima come modificata da quell'odore. Niuno dunque è conscio del suo essere dal primo momento di sua vita sensibile, ma si richiedono parecchie sensazioni, perchè arrivi taluno al conoscimento di se stesso, e l'*io* secondo questo Filosofo altro non è, che la collezione delle

modificazioni, che ciascuno prova in guisa, che a tenor di questa dottrina il sentimento del *me* resterebbe in apparenza, e saria tolto in realtà.

Mancino poi, come già si disse nella Logica mista (1), pretende, che sia il me un risultato di Raziocinio, anzicchè un dato della coscienza riflessa, e conseguentemente nega essere primitiva la percezione del me.

De Gerandò con altri pensa essere un privilegio esclusivo del tatto la rivelazione del me; che se un'individuo, primachè tocco avesse alcun corpo, udisse un suono, sentisse un'odore, vedesse un colore, eccetera, egli altro non percepirebbe fuor solamente il suono, l'odore, il colore, ma non terrebbe queste cose come modificazioni del suo me. Se d'altronde poggiasse egli per sorte la sua mano su di un globo non potrà non sentire una resistenza, la quale si compone immancabilmente di due sentimenti, di quello di una cosa esterna a lui, e di un'altra, che è egli stesso. Così avrà due percezioni nel medesimo tempo, quella di un corpo, e quella del suo me, le quali non potendosi identificare in una, ma essendo anzi opposte, egli le distinguerà. Ella è dunque secondo questo Filosofo primitiva la percezione del me, ove mettasi in opera la sensazione del tatto. Altri finalmente, tra i quali Galluppi, e Mamiani reputano primitivo il sentimento del me, e che questo accompagni qualsivoglia sensazione, come vedrassi di qui a poco.

Ma torniamo a Condillac, e veggiamo come l'abbia egli sentita intorno alle facoltà dello spirito. Quegli, che gli fu duce e scorta al sensualismo, avea stabilito molte facoltà elementari, la percezione, la contemplazione, la memoria, la facoltà di distinguere, e comparare le idee, la astrazione, la volontà, ed il desiderio. Questo sistema parve all'illustre Francese troppo complicato, e volendo far tutto dipendere da un principio unico, sforzossi a tutt'uomo di concentrare le facoltà del pensiero in una sola, che più

(1) Quistion. 7.

gli andava a sangue, nella sensazione, la quale con bella metamorfosi si trasformasse con bel garbo in ciascuna delle su riferite. L'intendimento umano, egli dicea, abbraccia l'attenzione, la comparazione, il giudizio, la riflessione, l'immaginazione, ed il raziocinio. Or tutte queste facoltà altro non sono, che la stessissima sensazione o semplice, o ripetuta, ed eccone il come. Se ai miei sguardi si presenta una campagna, io tutto veggio al primo girar di occhi, ma nulla distinguo. Per acquistare una compiuta conoscenza degli obbietti, che mi veugon veduti in confuso, è mestieri, che io passi gradatamente di uno in un'altro, e mi fermi sopra di ciascuno. Or se facciami a contemplarne un solo, tutti gli altri fuggendomi, par che io abbia questa sola sensazione, la quale poichè risulta dalla direzion dell'occhio a quel tale obbietto, io la chiamo *attenzione*. L'attenzione dunque è una sensazione, che proviamo come se fosse sola, ed esclusiva nascente dalla direzion dell'organo ad un'obbietto solo, ed essa è la prima facoltà, che ritroviamo nell'anima. Se poi rivolgiamo questa attenzione a due cose nel tempo stesso, le quali ci sono presenti, come l'una a rincontro dell'altra, allora non una sensazione, ma due ne riceviamo insieme, il che dicesi comparare, sicchè la *comparazione* non è più, che una doppia sensazione.

Comparando poi due cose ne notiamo alle volte la differenza, o somiglianza; ma tanto è notar cotesta differenza, o somiglianza, quanto è giudicare; il *giudizio* non è dunque altra cosa, che una sensazione. La *riflessione* poi è una serie di giudizî, che si fanno per mezzo di una serie di comparazioni; qualora per esempio io cerco di sapere in che differiscono due alberi, paragonerò successivamente il tronco, i rami, le foglie, i fiori dell' uno con quei dell' altro, e formerò così una serie di giudizî, e ciò facendo in certo modo rifletto la mia attenzione da un' obbiotto in un'altro e però allora adopero la riflessione; questa facoltà è una replicata sensazione. Siccome per la riflessione si ricavano le qualità, che fan differenziare gli oggetti, così mercè la medesima facoltà possono raccogliersi in un solo oggetto le qualità, che sono in

molti sparse. Quando fa questo la riflessione, piglia il nome di *Immaginazione*. L'immaginazione è dunque la stessa riflessione altrimenti adoperata, e però anch'essa riducesi a sensazione. Finalmente può un giudizio esser gravido di un'altro, e racchiuderlo in se: se avvien mai, che il giudizio contenuto si ricavi da quel, che il contiene, dicesi esser desso il conseguente, e farassi allora il raziocinio, come dicendosi essere un corpo pesante, s'intende anche di dire, che se manchi di sostegno, cadrà. Il *raziocinio* dunque è un complesso di giudizî, e quindi ritorna anche esso a sensazione. Ecco come tutte le facoltà concernenti l'intendimento si riportano alla sensazione, nella quale si concentrano ancora il *desiderio*, e le *passioni*, con anche la volontà. Si piacque assai l'autore di cotale sua scoperta, e nel suo saggio sull'origine delle umane conoscenze se ne pregia come di un titolo principale di sua gloria, più che non fece Archimede, quando sclamò in estasi gioiosa: *Inveni, inveni*. Ma basti il fin qui detto sul sistema di Condillac, e ponghiamo mente a farvi le debite osservazioni.

E sulle prime egli si avvisa di dare un'esplicazione a quel fatto di nostra natura, onde noi gettiamo, direi così, fuor di noi stessi i nostri modi di essere componendo colla sintesi delle sensazioni tutta quant'è la natura sensibile. Io non saprei dire chi avesse avuto più ragione, se d'Alembert di domandare, o Condillac, ed altri di rispondere, perciocchè trattandosi di fatti primitivi è arroganza il domandare, ed è presunzione il rispondere, e forse non s'ebbe il torto Giovanni Locke, il quale nè propose il dubbio, nè lo sciolse. Qual migliore lezione per noi di quella, che ci fa l'interno sentimento? e non ci dice questo, che siam noi così fatti per natura, che fin da' primi momenti di nostra vita sensitiva ascriviamo agli obbietti, che ci modificano le interne nostre affezioni? Si domanda come va? E vorrei anche io fare un'interrogazioncina; quando apriamo noi il gran libro della natura, vi leggiamo di ciascun fatto la ragione e la causa? vi troviamo d'ogni cosa il come, ed il perchè? certo che mi darebbe subito in sulla voce il Mantovano. « *Felix, qui rerum potuit*

cognoscere caussas. » Intanto crede il Filosofo Francese di trovare la soluzione del problema nel sentimento di solidità collegato col principio della causalità. Ma non per tener dietro a coloro che si attentano indarno di scuoprir la gonna del Simulacro della natura, veggiamo se è vero quel, che ne dice il testè nomato pensatore. E può esser mai vero che tutt'i sensi, dal tatto in fuori, sien suggettivi, cioè che si limitino a darci il solo sentimento del me, e non mica di un fuor di me? dunque potrà esistere in noi una sensazione senza obbietto? Ma di grazia, se alcun mi dicesse, io penso, io sento; mi farei tosto a domandargli, che cosa? Se tu senti un odore, già basta questo per darti anche il sentimento di un'altra cosa, nè puoi dirmi, che senti te stesso, perchè io ti soggiungo, che senti te stesso modificato, e non modificato da te, ma da un'altra cosa, che non è il te. Non è dunque un privilegio esclusivo del sentimento di solidità la rivelazione di un'oggetto esterno: vien questo manifestato da qualsicsi sensazione, e però ogni sensazione è di sua natura obbiettiva. Doveva Condillac invece di consultar la sua statua rientrar piuttosto per via della coscienza in se medesimo, ed ivi soffermarsi un poco di più.

È poi verissimo, che le qualità seconde, se non anche le prime sono nostre modificazioni, delle quali, come a lungo si dimostrò, noi rivestiamo gli obbietti esterni. Ma questo rivestirne gli obbietti non è un prodotto de' giudizi renduti abituali, e rapidi, che s'identificano ed alterano le sensazioni, comunicando loro quell'esteriorità, che non hanno; ma è un'effetto inesplicabile della stessa sensazione, ed è una cosa tutta della sensazione; cosicchè noi non sentiamo l'oggetto, se non secondo i nostri modi di sentirlo, e non possiamo percepirlo, se non ravvolto fra le nostre medesime sensazioni, che ci cagiona: rilevando assai bene il dettato degli Scolastici. *Omne, quod recipitur, ad modum recipientis recipitur.* Anzi come si disse nelle quistioni sulla Logica mista (1), noi non percepiamo degli oggetti esterni i lor modi pro-

(1) Quistione 9, c 10.

prì, ma sì bene i relativi, cioè le diverse modificazioni, che ci producono, e perciò qui innanzi si fece avvertire essere l'esteriorità di nostre sensazioni, e la lor collezione in uno , un fatto primitivo, ed inesplicabile , come ben divisò Locke. Laonde è da conchiudere, che noi naturalmente , e fin dalle prime impressioni , che ci fanno gli obbietti esterni, sentiamo ne' corpi odorati le nostre sensazioni di odori , ne' corpi sonori le nostre interne modificazioni di suoni , ne' corpi luminosi o illuminati quelle di colori , ne' corpi sottoposti al tatto quelle di caldo , o di freddo , e così in prosieguo. Quindi non solo il sentimento di solidità , ma qualvogliasi sensazione ci dà l' idea di un fuor di noi , essendo ogni sensazione necessariamente, ed immancabilmente legata ad un subbietto senziente, e ad un'obbietto sentito, ancorchè distinta dall' uno, e dall' altro.

Le stesse ragioni valgano egualmente contra l' ipotesi di Malebranche, il quale comunque da giudizî necessarî, sempre però da giudizî ripete l' esteriorità , e la riunione di nostre sensazioni nei diversi oggetti sensibili. Stolto sarebbe dunque il domandarci, come addivenga mai, che lo spirito, il quale non percepisce, che sue modificazioni, possa giungere a sentire un fuor di se. Egli lo sente col sentir se stesso modificato, e lo sente direttamente , ed è questa legge costante di nostra natura sanzionata dall'autor supremo delle cose tutte.

Va poi errato il sensualista Francese , quando suppone , che provi la sua famosa statua per la prima volta l'odore di rosa , ed impertanto non abbia il sentimento di se stessa in questa prima sensazione. Se non che dopo replicate sensazioni conoscerà ella il suo me come il complesso delle sensazioni medesime , e crederassi appunto queste sensazioni. Or noi tenghiamo in contrario , che primamente affinchè una sensazione sia sentita come una modificazione , bisogna sentirla in un suggetto , ed in conseguenza fa d' uopo sentire il suggetto insieme colla modificazione. Perciò la prima sensazione , che si pruovi , darà senza dubbio il sentimento del me ; che se la prima è incapace di darcelo, io non ca-

pisco come possa a noi suggerirlo la seconda, la terza, eccetera. Senzachè percepire una modificazione è sentirsi modificato; ma sentirsi modificato è sentirsi, è insomma avere il sentimento del proprio me.

S' inganna poi Mancino, il quale crede questo sentimento essere a noi recato dall' intelletto, che non può riguardare una modificazione senza riferirla ad un soggetto. Ma piano, come possiamo noi sentire una modificazione senza sentirla in un soggetto, cosicchè abbiamo poi bisogno di una operazione intellettuale per ricavare cotal subbietto? Egli è pur vero, che non può lo spirito separare al primo istante due sentimenti, che egli ha, uno di se stesso, che sente, ed un' altro dell' obbietto sentito. Non può allora dire lo spirito « io provo la sensazione dell' odore » sarebbe questo formare un giudizio, che egli non può fare in quel primo momento della sensazione, altrimenti non sarebbe più sensazione, ma giudizio, e saremmo già fuori tesi. In fatti dire per esempio « io ho la sensazione dell' odore » val quanto dire « io sono una cosa, che ha la sensazione dell' odore » in che è intervenuta già una analisi, che ha separato i due sentimenti, del me, e della sensazione, ed una sintesi che gli ha ricongiunti. Or le operazioni dello spirito incominciano dalla percezione del me, e non già dal giudizio sul me, e nell' atto dalla sensazione si percepisce almeno in confuso il me, e la modificazione del me, le quali due cose vanno poi a distinguersi meglio dall' operazione intellettuale. E con questi argomenti neghiamo a de Gerandò quella sua opinione, onde concede al solo tatto il dritto di farci sentire il nostro me.

Ma che diremo finalmente di Condillac, il quale pone l'*io* nella collezione delle modificazioni, che ciascuno ha? Diremo esser questo un granchio preso al secco, o un destreggiar furbesco per involarci così financo il me? e non è vero forse, che le nostre modificazioni si succedono incessantemente, si multiplicano, si diminuiscono, si dimenticano, e poi ricompariscono, altre son grate e piacevoli, altre spiacevoli e dolorose, ed intanto l' io è

sempre lo stesso? Tutte queste affezioni dunque non si riguardano da noi come necessarie alla nostra esistenza, nè il nostro essere si crede formato dalla riunione di esse: anzi in mezzo a tanti rivolgimenti, ed alla perenne successione di nostre interne affezioni sperimentiamo in noi una cosa costante, e questa appunto è l'*io*. Era la coscienza, che facea sì cantare a Virgilio. « *Ille ego qui quondam gracili modulatus avena . . . . . At nunc horrentia Martis = Arma, virumque cano* » perchè essa gli forniva l'analisi di due percezioni di quella del me, e di quella delle modificazioni del me.

Ma mettiamo mano al suo sistema sulle facoltà dello spirito, e vediamo come egli faccia della sensazione un Proteo, poetando al pari del vate di Solmona nell'aureo libro delle Metamorfosi. E veramente, imperocchè se pensato avesse in questa parte fondamentale da gran filosofo, qual'egli si era, e sgombro la mente da ogni pregiudizio, ben si sarebbe avveduto, che comunque riducansi le facoltà da lui noverate alla sola sensazione, farebbe sempre mestieri di un'altra forza dalla sensazione distinta, la quale facesse alla sensazione stessa vestire tutte quelle forme, che va mano mano prendendo; cosicchè chi ancor questa forza colla sensazione volesse confondere sarebbe senza dubbio al dir di de Gerandò somigliante a colui, che l'artefice dalla materia non distingue. Tutti i diversi modi di pensare sono la sensazione trasformata, dice Condillac. Ma se la cosa è così, fa d'uopo trovare la forza, o il principio, che trasforma la sensazione, risponde saggiamente il Barone Galluppi. Senzachè non è vero forse, che esistono in noi delle azioni, e delle passioni? Non abbiamo forse per attestato dell'intima coscienza la percezione del me agente, e quella del me paziente? Allorchè io voglio camminare e muovo i piedi, e cammino, io fo certamente un'azione; questo volere è una maniera di essere, che viene in me da me stesso. Intanto il sensualismo di Condillac concentrando tutte le modificazioni dello spirito nella sensazione, non riconosce azione di sorte alcuna, ma tutte passioni. Che poi la sensazione sia uno stato dello spiri-

to affatto passivo, è cosa risaputa financo a chi non vede in Filosofia di là dell' abbicci (1). Siccome per contrario è l'attenzione un'atto vivo della mente, onde slanciasi verso qualche obbietto, e ciò non ostante la sensazione cangiasi dal nostro Filosofo in attenzione. Poffare il Cielo! nonchè uno stato attivo succeda immediatamente ad un passivo, ma che sievi identità di natura fra questi due stati, e sia l'attività non altro, che la trasformazione della passività! Ma ci dirà egli, che per attendere basta dirigere gli organi de'sensi ad un oggetto in preferenza degli altri, ed esser così tocco da una più veemente impressione. Oh questa è veramente cosa graziosa! E quanti non ci sono obbietti scevri di ogni materia, e corpulenza, che sono pel pensiero il pascolo più giocondo, cui esso indirizza la sua attività, e che far non possono ne' sensi impressione veruna? E questo suo sistema delle facoltà dello spirito, cui gli fu forza per lavorarlo di mettervi buona dose di attenzione, era forse un tessuto materiale e corporeo da saltargli negli occhi, o era una cosa tutta astratta, e mentale? e poi non è pur vero, che malgrado le più forti sensazioni, può lo spirito dirigere altrove la sua attenzione? Laonde la sensazione resterà destituita di ogni attenzione, se l'animo energicamente non si diriga a contemplar l'obbietto. Che diremo poi della facoltà di astrarre, onde si formano le idee generali? per essa è necessaria un'analisi intellettuale, e che separi quelle note, che non possono i sensi separare. Senza di questa azione mentale, che non ha nulla, che fare colla sensazione, le scienze, che

(1) Si avverta essere la sensazione uno stato passivo dell'anima nel senso che non è in balia di lei di eccitarla in se con un semplice atto di sua volontà, o di non farla allorchè l'obbietto presente ha fatto la debita impressione nell'organo sensorio, e si è questa trasmessa al cervello: non già nel senso che l'anima nel sentire non metta in opera una sua attività. L'anima non può sentire senza una certa sua reazione nell'obbietto, e senza percepirlo almeno in confuso. Fa d'uopo però distinguere l'impressione materiale dall'atto di sentire; quella proviene dall'oggetto, questo dal suggetto senziente.

sono un' incatenatura di quelle idee, non potrebbero aver luogo in noi. Che del giudizio tornato anche esso con più scandalo a sensazione? Diremo certamente esser falso, che consista il giudizio nella mera comparazione di due idee, e che stia la comparazione nella simultanea percezione di due obbietti; potendosi aver presenti due obbietti senza confrontarli, o confrontarli senza percepirne il rapporto di convenienza, o sconvenienza, nel quale rapporto anche egli il Filosofo Francese ripone il giudizio. Perciò nel giudizio oltre le due idee si richiede un'azione dello spirito, che affermi, o neghi il rapporto fra il suggetto, e il predicato, e però si richiede una facoltà di analisi, ed una facoltà di sintesi anche in que' giudizî, che cadono sulle cose esistenti sommesse a' sensi; sicchè la prima separi il predicato dal subbietto, i quali trovansi confusi nella natura, e la seconda li riunisca da poter la mente affermare che l'uno è l'altro. In fatti gli oggetti della sensibilità son quelli che possono agire per mezzo del moto su' nostri sensi, e quindi tutto ciò, che non si manifesta per via d'impressione sugli organi non può essere un' oggetto della sensazione. Or i rapporti di convenienza, di similitudine, di eguaglianza, eccetera sono, come si avvertì nell' esame della dottrina di Locke, altrettante vedute del nostro spirito, che non hanno un' oggetto reale, cui corrispondano, e però queste idee non possono essere sensazioni. Quando io giudico « il sasso è pesante » vedesi chiaro, che l'atto del giudizio affermativo è tutto mio: il suggetto *sasso*, esprime, non vi è dubbio, un complesso di sensazioni, ed anche una sensazione esprime il predicato *pesante*; ma il vocabolo *è* non esprime certo una cosa sensibile; esso indica un' azione tutta propria del mio spirito, cioè la sintesi, la quale suppone un' atto di analisi. Se io dicessi, l' albero A è eguale all' albero B, è certo, che nè A, nè B, ed in generale nessuno de' termini di qualsisia rapporto separatamente preso porta in se scolpito il rapporto medesimo, il quale risulta dalla sola azione sintetica dello spirito. Veggasi all' uopo una delle quistioni della Logica pura (1).

(1) Quistione 5.

Io dunque rispondendo alle precise parole dell'autore direi così: comparando due cose ne notiamo la differenza, o somiglianza: è troppo vero, ma questa differenza, o somiglianza non ci viene mica da' sensi, perchè non è una cosa sensibile. Finalmente sarà il raziocinio un complesso di giudizî, ma non è, come intende Condillac, la percezione di due giudizî: esso è anzi la percezione del rapporto di due giudizi, e siamo sempre a percezione dei rapporti, la quale non ha punto che fare colla sensazione. Valga pure presso a poco lo stesso per le altre facoltà, che alla sensazione non possono affatto riferirsi, come sarebbe a dire la Volontà, e la Ragione, le quali nonchè identificarsi, ma una semplice amistà far non possono colla sensazione, colla quale sono pur mille volte in conflitto fino ad umiliarne l'orgoglio, col renderla loro ubbidiente, e soggetta. Ci piace poi, che coteste dottrine tanto per l'anima nostra calamitose sieno state smentite da un partigiano del Sensualismo, dal celebre Laromiguiere, il quale giunge a prorompere in queste parole. « Le ragioni, che sembrano all'autore sì luminose non sono per me, che una falsa luce, o piuttosto la mancanza di ogni luce ». Se non che vuole ancor egli restringere di troppo le nostre facoltà attive, rimenandole tutte alla attenzione, alla comparazione, ed al raziocinio, che poi soggiunge non altro essere, che un certo sviluppo di una sola forza attuosa, la quale operi sulle sensazioni; cosicchè in ultima analisi costerebbe secondo lui l'anima di due facoltà, di una passiva, che è la sensazione, mercè cui viene a lei di fuori un'impulso, e di una attiva, onde questo impulso di dentro si spiuge al di fuori. E non ha dubbio, che sia così alquanto temperato il Sensismo di Condillac, ma non del tutto corretto, dapoichè se veramente tutte le facoltà dell'anima stessero nella sola attenzione, che lavora sulla sensazione, la nostra cognizione non sortirebbe della piccola sfera degli obbietti sensibili. Qui poi cade in acconcio noverare almeno di passaggio tutte le facoltà del nostro spirito e passive, ed attive, e con quell'ordine cronologico, che la natura ha stabilito. Desse sono la Sensibilità, la Coscienza, l'Analisi,

l' Immaginazione, la Sintesi, il Desiderio, e la Volontà. L' insieme di queste facoltà costituisce ciocchè dicesi la *natura dell' animo*. Queste facoltà pertanto sono l' anima stessa considerata rispetto alle sue diverse modificazioni. Ci dispensiamo dal ragionarne, supponendosi già conosciute, stantechè il loro esame forma l'obbietto della Psicologia, la quale dee precedere la lettura di questa opericciuola.

Uno de' Metafisici più famosi di questa scuola fu il Barone d'Holbach, il quale applicò il sensualismo alla Teorica dell' universo nella sua opera intitolata Sistema della Natura, e giunse naturalmente alla fatalità, al materialismo, e ad un naturalismo ateo. Colui poi, che riuscì ad esporre l' Ideologia della scuola Sensualista Francese colla maggior profondità, e semplicità, che si potesse, fu Destutt de Traci.

E finalmente Davide Hume si occupò a far derivare lo Scetticismo dal Sensualismo. In fatti, se tutto è sensazione, se le percezioni stesse non sono da ultimo, che stati dell'anima senza valore razionale, ed obbiettivo, cade l'esteriorità tutta intera, e la natura diventa un fantasma interno, un gioco d' immaginazione. Ma proponiamo almeno per cenni i risultamenti della dottrina del Filosofo di Edimburg, essendosene da noi dato un saggio nelle quistioni sulla Logica mista (1). La Filosofia tutta intera versandosi sulle cose di fatto è appoggiata sul principio della causalità. « Non vi ha effetto senza la causa » ; la realtà di quella è fondata sulla realtà di questo ; ma il principio di causalità non è un principio noto a priori, ma puramente sperimentale ; la Fisica dunque come scienza è impossibile, e la Metafisica altresì come scienza è impossibile. Che poi sia l' enunciato principio affatto sperimentale, eccolo dichiarato : i fatti della natura si presentano in semplice congiunzione, o l'uno dopo l' altro, non già in connessione, o l' uno dall' altro. Se fossero per noi connessi cotesti fatti, al vederne uno già sapremmo dire quale sia per esser l' al-

(1) Quistiône 3.ª

tro. Ma chi mai non avendo ancor gustato l'acqua potrà anticipatamente dire, che ella disseta? O chi non avendo ancor sperimentato gli effetti del fuoco potrà dire, che esso ha l' attività di bruciare? È evidente perciò, che il principio di causalità significa, che alcuni fatti della natura si sono mostrati a noi per lo passato congiunti. Ma potremo forse dalla congiunzione apparita una volta tra que' fatti inferirne legittimamente, che anche per l' avvenire andranno l' uno all' altro uniti? Oibò, ed in vero niuna similitudine si può stabilire tra il passato, ed il futuro. Questa non è dettata dalla ragione, potendo ben essere l' opposto di quel, che fu, nè dall' esperienza, la quale sull' avvenire non può cadere.

Inoltre qual sicurezza abbiamo, che esistano altre cose fuori di noi? Una più lieve tintura di Filosofia è bastevole ad insegnarci, che nulla può essere all' anima presente, che idea, o percezione non sia. Ma niun commercio diretto esiste tra quelle, e gli obbietti. E quanto all' idea di Dio, io dubito forte, che possa mai uomo da questo universo dedurne l' esistenza. Noi sappiamo inferire un' oggetto dall' altro, se non dopo di avere osservato una congiunzione costante tra le loro specie: e se ci si presentasse un' effetto interamente unico, che non potesse esser compreso sotto alcuna specie nota, noi non potremmo certo per induzione risalire alla sua causa. Or questo interviene trattandosi dell' universo e di Dio. Resta dunque, che noi non possiamo per via di raziocinio conchiudere nulla sull' esistenza delle cose poste fuori di noi, nulla sugli avvenimenti futuri, nulla sull' esistenza di Dio. Ogni realtà in somma ci abbandona, allorchè ci teniamo dalla parte della ragione, e però ogni filosofia è chimerica. Potremmo essere soltanto sicuri della successione, e della sensazione, come vere in se. Ma non pertanto abbiamo tutti una *credenza* invincibile di un mondo esterno, di una somiglianza tra il passato, ed il futuro, di un' Essere Creatore, e governatore di ogni cosa, tantochè regoliamo in tutti i passi la nostra vita a tenore di questa credenza. E così semina l'agricoltore aspettando con sicu-

rezza il ricolto, appresta i farmachi il medico attendendone la sanità dell' infermo, come succedette altra volta, e così via via; e se mi si dimanda cosa sia questa credenza, io altro non potrò dire se non esser questo un sentimento, il cui vero nome è quello di *credenza;* ed il volerlo definire sarebbe lo stesso, che il voler definire la sensazion del freddo a chi non l' avesse ancor provata. La natura in somma non ha voluto per nostra miglior ventura affidarci a' calcoli della ragione, ma all' *istinto*, il quale a saldar de' conti non solo trascende la ragione, ma delle volte è anche in contradizione della medesima.

Essendo questa teoria assai pregiudizievole alla realtà di nostra conoscenza, ci conviene brevemente osservarla. In essa si parte da un falso supposto, che sia il principio di causalità sperimentale. Ma se havvi in noi principio puro di ragione, egli è appunto questo. « Ogni effetto ha la sua causa ». La verità di esso non si attigne dalle cose esistenti, ma piuttosto si applica alle cose esistenti; è dunque analitico a priori. E per verità effetto significa una cosa, che comincia ad esistere, la quale prima non era. Or appunto perchè prima non aveva esistenza, non poteva impartirla a se stessa, nè ha potuto riceverla dal nulla. Ha dovuto dunque esserci un' altra cosa; che abbia dato l' esistenza a quella, che si è chiamata effetto. Sicchè l' effetto essendo ciò, che ha un cominciamento di esistenza, non può darsi senza una causa, che lo faccia incominciare ad esistere. Quando dicesi effetto, dicesi fatto, e si domanda subito, da chi? Quindi nell' idea di effetto si contiene quella della necessità di una causa, e però l' enunciato assioma è analitico ed identico, non già sintetico a posteriori, secondo Hume, o sintetico a priori, come voleva Kant da noi confutato nella Logica pura (1). Si dice, che noi vediamo i fatti della natura in congiunzione, e non mica in connessione, pensamento, che prese il Filosofo di Edimburg da Malebranche, come già dirassi, ed a ciò rispondiamo, che se intendasi de' fatti interni, la

(1) Quistione 7.

coscienza ben ce li mostra in connessione. Un semplice raziocinio, che esista nel nostro spirito, basta a farci percepire una connessione fra l' illazione, e le premesse; senza questa percezione non potremmo dire *dunque*. Noi abbiamo in qualsiesi ragionamento il sentimento del me, che da una conoscenza deduce un altra, perchè tiene la prima come causa efficiente della seconda, e la seconda come causata dalla prima. Oltreacciò la coscienza ci annunzia esser noi colle nostre volizioni la causa di tante operazioni, ed esser le nostre sensazioni l' effetto dell' azione degli obbietti esterni. Ecco nel fattò la ricercata connessione. Se poi trattasi di fatti esterni è pur vero, che ve ne ha di molti, de' quali non conosciamo, che la semplice congiunzione, o coesistenza, ma non mancano di altri, che ci si presentano anche in connessione, sebbene questa connessione sia opera del nostro spirito, che lega i fatti colla nozione suggettiva d' identità, o di diversità. Soggiunge Hume, noi sperimentiamo in certi dati soggetti alcune date qualità, ma non per questo possiamo definire, che posto il tale soggetto, la qualità data debba necessariamente porsi. Che non si dia qualità senza suggetto è per noi verità necessaria, ed universale: ma chi sa, se una data qualità appartenga necessariamente ad un tale soggetto? Jeri bevvi l' acqua, e mi estinse la sete: sarà lo stesso anche oggi? Non si sa, risponde questo Filosofo, almeno secondo i calcoli della ragione. Ma e perchè non possiamo noi in cotesti casi applicare i principî generali « suggetti simili son forniti di qualità simili: cause simili producono effetti simili? » Una esperienza ripetuta può farci conoscere quale sia la qualità inerente ad un suggetto, qual sia la cagione di un effetto, e viceversa: ed allora qual luogo più a dubitare, se in avvenire sien per essere le cose come già furono? Essendo d' altronde certi, che le leggi, onde si regola la macchina mondiale, debbono essere costanti, e che le cagioni necessarie, poste le debite condizioni, non mancheranno di produrre i loro effetti? Quanto alla certezza delle cose poste fuor di noi abbiamo la testimonianza valevolissima de' nostri sensi, ed è ridicolo il domanda-

re come l'anima arrivi a conoscerle non essendovi il commercio immediato tra lo spirito, e gli oggetti esterni, dapoichè è più che immediato questo commercio, e lo spirito direttamente e non per via di immagini percepisce le cose fuori di se, ed è questo un fatto primitivo di nostra natura, che riluce per se stesso. S'impugua poscia la conoscenza razionale della prima causa, non si potendo questa argomentare per induzione dall'universo esistente, perchè l'universo intero non ha un'altra cosa a se simile, della quale avessimo scoperta la cagione. Qui noi rispondiamo che per dedurre l'esistenza di una causa, che non si vede, dall'esistenza di uno effetto, che si sperimenta, non fa d'uopo dell'induzione, essendo nell'idea di effetto già compresa quella della causa, e poichè l'universo tutto quanto non è da se, non è immutabile, ed eterno, non è senza cominciamento, egli è dunque un'effetto, che porta in fronte segnata la necessità di una causa diversa dal mondo, e però assoluta, infinita, ed eterna.

Non esistono soltanto le cose, che cadono sotto i sensi, ma quelle eziandio, le quali hanno un rapporto necessario con quelle, che sono sperimentate, come è appunto il rapporto reale tra effetto, e causa a tenor di quel, che si disse nella Logica mista. Non neghiamo finalmente, che abbia la natura affidato all'istinto la maggior parte di nostra conservazione individuale, e che noi operiamo ordinariamente ne' fatti della vita piuttosto per sentimento, che per raziocinio, per esser quello più breve, ed efficace; ma da ciò non seguita, che non possiamo avere per raziocinio la certezza delle cose esistenti, e degli avvenimenti futuri, come si è dimostrato.

La Filosofia di Hume servì a ridestare Kant dal suo sonno dommatico, come egli confessa, e fu l'occasione del criticismo di lui, di che si ragionerà; ma incontrò di contraddittori nella scuola Scozzese in persona di Tommaso Reid, e del suo discepolo Dugald Stewart.

Reid professore di Filosofia a Glasgow per combattere lo scetticismo di Hume si appellò al *senso comune*, e suppose nel nostro

spirito una certa facoltà d' *Ispirazione*, o di suggerimento, alla quale siamo debitori di una quantità di nozioni semplici, e di principî primitivi di credenza. Nelle Quistioni sulla Logica pura facemmo vedere l' assurdità de' giudizî istintivi ammessi da questo autore, ne' quali la nostra mente proromperebbe alla cieca, e per un cotal suo impeto naturale (1). Ora non sarà discaro il dire alcuna cosa sul senso comune di natura, onde non si prenda equivoco sopra una espressione tanto triviale. Ed in vero rispettiamo ancor noi il senso comune, come si è fatto da tutta l' Antichità, ma non vogliamo essere dalla parte de' Filosofi Scozzesi, i quali intendono per esso una forza dominante nell' umana natura affatto diversa dall'Intelligenza, e dalla ragione, per la quale siamo tutti ciecamente forzati a formare, e riconoscere certi giudizî non evidenti per se stessi, nè fondati sull' esperienza, nè dedotti per raziocinio. Esso è piuttosto la medesima nostra intelligenza, e ragione, di che è fregiato chiunque è uomo, il perchè ci conduciamo a giudicare uniformemente di talune verità. Se tale non fosse il senso comune di natura, sarebbe egli un bel complesso di giudizî sintetici a priori di Kant, ne' quali, come si fè notare nella Logica pura, e più a lungo si dirà appresso, non si percepisce evidentemente il rapporto, nè si ricava per illazione, ma la mente lo stabilisce essa di per se senza alcun motivo, e per non so quali leggi di sua natura. Ma di grazia può l' occhio mirare i corpi al buio? Certo che no, e così pure non può la mente senza un motivo giudicar delle cose.

S' inganna egualmente Teodoro Jouffroy, il quale ripone ogni principio, e fonte di umana certezza in un' atto di fede cieca, che prestiamo alla verità naturale delle nostre facoltà di conoscere, non considerando, che stolta cosa è rintracciar la ragione dell' ultima ragione, e che la nostra facoltà di conoscere è una luce diretta, e rischiara per se stessa. Ma basti ciò sull' ideologia dei

(1) Quistione 6.

Sensualisti, e tornando un passo indietro prendiam di mira i sistemi de' Filosofi Razionali.

§ V.

Sistemi Ideologici di Malebranche, e di Leibnitz: debite osservazioni sopra i medesimi; ed introduzione alla Filosofia Trascendentale di Kant procedente da Condillac, da Leibnitz, e da Hume.

Niccolò Malebranche Prete dell'Oratorio abbracciò con trasporto le dottrine di Cartesio senza seguirle intanto servilmente. Egli partì dal principio Cartesiano. « Tutto, che si vede nell'idea chiara di una cosa, è vero, e certo » e se ne servì in meditando profondamente sull'azione, che sembra esercitare l'anima sul corpo, e questo in quella, nonchè sul moto, che scambievolmente si comunicano i corpi. Comechè acutissimo d'ingegno, non potea pertanto sorvolare l'umana condizione, e però limitato anche esso nella forza intellettiva, non potea disciorre questo nodo gordiano, spezialmente, perchè volea decidere de'fatti secondo i calcoli della ragione, e non secondo il sentimento, che ne abbiamo. Per tal modo giunse a negare ogni attività alle cause seconde, e tolse ogni legame fra gli esseri creati suggerendo così ad Hume l'idea di semplice congiunzione fra le cause, e gli effetti, e l'impossibilità di ogni Filosofia. Nell'opera della Ricerca della Verità così egli ragiona: io non veggo alcuna connessione fra l'idea del corpo, e l'idea del moto, potendo ben concepire il corpo e in moto, e in quiete; l'idea del moto dunque non è compresa in quella del corpo, e però questo non può avere la forza di muoversi, e molto meno quella di muoverne un'altro; ma altro non conosciamo, che corpi, e spiriti; seguita dunque, che sien quelli messi in moto da questi. Ma esaminando l'idea, che abbiamo degli spiriti finiti, troviamo, che sono essi forniti d'intelletto, e volontà ancor limitata. Or qual legame fra un'atto di volontà, ed

il movimento di un corpo? come mai può un pensiero esser causa efficiente di un moto? Secondo le nostre idee neppure uno spirito creato può produrre il moto di un corpo, poichè una vera causa è quella, tra la quale, e l'effetto il nostro spirito percepisce un vincolo necessario. Suppongbiamo per poco che sia lo spirito, che ci anima, la causa de'moti volontarî del nostro corpo; ed in questa ipotesi dovremmo noi veder chiaro un vincolo di relazione fra i voleri dell'anima nostra, ed i movimenti in quistione. Ma qual rapporto scorgiamo noi tra cose tanto differenti? Che han che fare i pensieri, e gli atti di volontà coll'agitazione degli spiriti animali, o sia di quel fluido sottilissimo, che penetrando pe' canaletti de'nervi gli scuote, e con essi i muscoli e le membra corrispondenti? tantoppiù che lo spirito è perfettamente all'oscuro del fluido anzidetto, nonchè de' nervi, e de' muscoli; e quando anche ne avesse contezza, non saprebbe poi scegliere fra tanti que' nervi appunto, che menano a que' dati muscoli, ed a quelle date membra, che si vuol muovere.

Dicasi lo stesso della causa efficiente delle nostre idee: credesi comunemente, che la nostra volontà agitando, dirò così, la fiammella dell'intelletto, e destando l'attenzione produca in noi le idee; ma io non vedo mica come possa produrle; stantechè non potendo la volontà operare, o volere senza conoscere, ella suppone anzi le idee, e non le fa. Dippiù io non so neppure cosa sono le idee, se vengano dal nulla, o se rientrino nel nulla, quando scompariscono dal cospetto dell'intendimento. Non abbiamo dunque nessuna idea chiara del potere, che eserciti l'anima sopra se stessa nella generazione delle idee, nè della forza, che spieghi sul corpo nella produzion de' moti, nè dell'influsso, che abbia il corpo sull'anima nelle diverse sensazioni. Nè vuolsi trarre argomenti dall'intimo senso, che chiaro annunzia, come al primo mio volere muovesi il mio braccio, come nel momento stesso di un cotal mio desiderio, e sforzo mentale, una data percezione si presenta al mio spirito; come ad occasione dell'impressione, che mi fanno gli obbietti, io ne ricevo la sensazione: per-

ciocchè l'interno sentimento altro non manifesta, che una di queste cose al seguito dell'altra, ma non dichiara come l'una venga dall'altra, o l'una produca l'altra. Sperimentiamo forse colla coscienza come l'anima spigne il fluido nervoso per eccitare i movimenti, come la nostra volontà o il nostro sforzo produca l'idea? Certo, che no. Solamente in forza di pregiudizio crediamo, che la nostra volontaria attenzione sia la causa delle nostre idee, perchè sperimentiamo cotidianamente, che esse la seguono, e l'accompagnano. E così ci illudiamo quando ci diamo a credere, che sperimentiamo l'azione dell'anima sul corpo, mentre altro non iscopriamo in noi stessi, se non che certi voleri dell'anima esser costantemente accompagnati da rispondenti mozioni del nostro corpo. Togliamoci dunque d'inganno, poichè nè il sentimento interiore ci dice alcuna cosa intorno a ciò, nè la ragione può mai giudicarlo possibile.

Ecco come questo autore nega esservi nella natura alcuna causa veramente efficiente, e tronca ogni legame di connessione fra le cose create, stabilendone i fatti solamente in congiunzione. Se non che essendo egli un Cartesiano originale, e risplendendogli chiaro nella mente l'assioma « non vi ha effetto senza una causa « s'industria di legare tutto ad un'anello invisibile, chiamando Dio stesso ad assistere a tutto, ed a fare ogni cosa, come or ora andremo spiegando. Ed in questo poi si discosta da lui Davide Hume, il quale, come si accennò attinse da Malebranche questa Filosofia di essere i fatti della natura in semplice congiunzione, e non mica in connessione, ma non per lo principio, che manca l'idea chiara di rapporto fra l'un fatto, e l'altro, ma per l'altro principio, che i sensi cotal relazione non ci di dimostrano, essendo egli da prima un Sensualista discendente da Locke, e poi Scettico. Laonde se Malebranche trova una relazione tra tutti gli avvenimenti, e Dio, perchè nell'idea di questo essere scorge una potenza infinita, Hume per l'opposto sconoscendo anche Dio perchè non sottoposto a'sensi, cotal relazione non trova mai, ed ottiene in risultamento l'acatalepsia degli antichi Scettici. Sicchè

tornando al proposto, non poteva Malebranche lasciare le cose così slegate, ed un mondo di effetti senza una vera cagione. Ebbe dunque ricorso a Dio per l'esplicazione delle nostre idee, e di tutti gli altri fatti della natura, stabilendo lui causa unica veramente efficiente, e reputando le cause seconde solamente occasionali, cioè tali, che porgono solo occasione alla causa prima di produrre tutti gli effetti. Gli atti della nostra volontà determinano Iddio a modificare il nostro spirito, ed a fare, che questo percepisca, ed abbia delle idee, in guisa che la formazione di queste altro non sia, che una serie di rivelazioni emanate dal creatore. Le determinazioni volontarie, di muovere il corpo danno egualmente a Dio occasione di produrre nel nostro corpo dei movimenti conformi a' nostri voleri, vedendosi chiaro nell'idea dell'essere, che tutto può, che ad un suo cenno muovasi qualunque corpo; ma non nell'idea di uno spirito limitato, che ad un suo volere mettasi in moto corrispondente il proprio corpo. E così altro non essendo una forza movente, che la volontà di Dio, seguita, che niun corpo imprimer possa alcun moto in un'altro, e però a dispetto de' sensi, che c' illudono, dobbiam conchiudere colla ragione, che il corpo urtante è una semplice causa occasionale, che determina l'autor della natura ad eccitare, secondo le leggi da lui stabilite, del moto nel corpo urtato. Di fatti cosa mai comunicherebbe il primo corpo al secondo? il moto è una maniera di essere del corpo, e questa come accidente non può passare da un suggetto in un'altro. E finalmente se non può un corpo esercitare azione sopra di un'altro, molto meno potrà esercitarla sullo spirito. Che sproposito non è mai quello di stabilire un reciproco influsso del corpo sull'anima, e di questa sopra di quello? Un Filosofo di buon senso non parlerà così. Ei dirà, che all'occasione di certi moti nel corpo, Iddio è quello, che desta certe sensazioni nello spirito, siccome ad occasione de' voleri di questo eccita certi moti in quello. Il sistema delle cause occasionali fruttò a Malebranche gran drappello di seguaci, i quali lo credettero acconcissimo a rendere più immediata la dipendenza,

in che gli esseri creati sono da Dio, quando questi sono già spogli di ogni forza. Secondo i medesimi tutto è pieno di Dio nel senso il più stretto, e par che cantino a conserto, *Ab Jove principium Musae ; Jovis omnia plena.*

L'esposto sistema non soddisfece al Filosofo di Lipsia. Egli esaminandolo non lo trovò punto filosofico, perciocchè in esso si esplicano gli effetti naturali per un continuato miracolo. Non poteva dunque Leibnitz valersene per abbattere la dottrina di Locke, spezialmente in quella parte, ove cercasi la causa delle sensazioni, e però gli convenne partire da altri principî per riuscire all'intento suo. Locke, come già si disse, ammetteva un reale influsso del corpo sull'anima, il quale generasse in lei le sensazioni, prima delle quali non vi era nell'anima un nonnulla d'innato, assomigliandola così ad una carta bianca. Ora il pensare di Leibnizio era affatto in contradizione con quello di Locke, non solamente per lo principio « checchè è nell'intelletto è sottoposto a la coscienza » che innanzi si riferì, ma eziandio per questo, che essendo l'anima secondo lui una monade, cioè una sostanza semplicissima, non poteva ricever nulla dal di fuori. Che cosa riceverebbe ella mai? un'accidente? ma questo è inseparabile dalla sostanza, cui è inerente. Una sostanza? Ma una sostanza non può penetrare un'altra. È chiaro dunque, che la sensazione non può derivare all'anima dall'azione del corpo sopra di lei, non può venirle di fuori, dee perciò aver la causa nell'anima stessa. Ecco come questo Filosofo contrastando l'influsso fisico di Locke, si diparte eziandio da Malebranche, che in verità volea far lo stesso mettendo Iddio come l'anello di congiunzione tra l'anima, ed il corpo. Non bisogna ricorrere alla causa prima, diceva Leibnizio, quando possiamo trovare la prossima, ed immediata; non è questo da Filosofo, ed io vedo ben la ragione delle sensazioni nella *forza rappresentativa* dell'anima stessa.

In fatti, cosa è mai la sensazione? è la rappresentazione del corpo, che è un composto, la quale si fa nell'anima, che è semplice;

essa è dunque una *rappresentazione del composto nel semplice;* è però la sensazione è un' azione tutta propria dell' anima, la quale ha la ragion sufficiente in lei, cioè in quella forza rappresentativa, che le compete per essenza, ed originalmente. Ma non poteva sfuggire allo stesso promotore del principio della ragion sufficiente la seguente difficoltà: perchè mai ha l' anima di presente questa sensazione, e non un' altra? La forza rappresentativa, che ne costituisce la natura, fa sì, che si rappresenti un composto, ma perchè questo anzi che quello? Non potendo trovare una ragione fuori dello spirito nell' azione degli obbietti, nè volendo chiamare Iddio dal suo trono ad operare di per se cotesti effetti, egli ne ripone la causa nello stato precedente dell' anima stessa, cosicchè uno stato sia gravido per così dire dell' altro, e tenga in se la ragione dell' altro. In cotal guisa la mia sensazion presente è cagionata dallo stato antecedente del mio spirito, e questo ancora da un' altro stato, e così innanzi, finchè si giunga allo stato primitivo di questa monade, che è l' anima mia.

Ma come poi va, che le sensazioni seguono a puntino le impressioni fatte negli organi del corpo? E reciprocamente i movimenti delle membra rispondono con esattezza a' voleri dello spirito? Questo dipende, risponde Leibnizio, da quell' armonia, che l' autor delle cose ha prestabilito tra l' anima, ed il corpo di ogni individuo; cosicchè e quella, e questo esercitano per propria forza le loro funzioni indipendentemente l' una dall' altro, ma Iddio ha saputo accoppiare col tale spirito quel corpo appunto, i cui moti sarebbero stati pienamente conformi a' pensamenti, ed a' voleri di quello. Ora, tornando a noi, lo stato primitivo dell' anima, come di sopra è detto, si è appunto la rappresentazione del composto; l' anima dunque è creata da Dio coll' idea del corpo, e con una forza rappresentativa, da cui sorge tutta la serie di sue rappresentazioni, ciascuna delle quali ha la sua ragione sufficiente nella precedente. Ma il composto è impossibile senza de' semplici, come è impossibile il numero sen-

za l'unità, e però essendo il corpo un'aggregato di sostanze semplici, ovvero di monadi, e non potendo noi concepire in una sostanza semplice altro, che rappresentazioni, è chiaro, che debbono anche gli elementi semplici de'corpi esser dotati di una forza rappresentativa, per la quale ciascuno di essi abbia la rappresentazione, o immediatamente, o mediatamente dello stato degli altri, ancorchè senza appercezione, o coscienza; e quindi l'anima nostra dee fin dalla sua origine avere la rappresentazione chiaro-confusa delle rappresentazioni oscure, che hanno quelle monadi componenti de' corpi; con condizione, che l'anzidetta nostra idea chiaro-confusa possa mano mano rendersi sempreppiù distinta, ma non giunger mai ad essere adeguata, cioè a distinguere in ciascun corpo lo stato di ogni componente. Questo autore dunque ammette nel nostro spirito delle idee chiare, e confuse nel tempo stesso: chiare per la coscienza, che se ne ha, e confuse, perchè non vi distinguiamo le percezioni particolari, onde esse risultano. Così addiverrebbe quando udissimo per avventura il fragore de' marosi, del quale avremmo noi chiaro il sentimento, ma non vi distingueremmo il romoreggiar di ciaschedun' onda particolare, e molto meno quello di ciascuna particella di acqua. Ecco dunque come Leibnizio rigetta i composti primitivi, o estesi come contradittori, e non riconosce, che le monadi, come subbietto della fenomenalità esterna, o interna; riduce la composizione al suo vero valore, ad un' idea cioè di relazione, negando i composti come realtà, perciocchè in fatto altro non sono, che i componenti, più il loro rapporto di composizione; l' estensione cessa di essere l' essenza della materia, e riducesi come tutto il resto delle sue qualità ad un puro fenomeno.

Ma è per noi spezialmente da notare in che si accordi questo Filosofo con Malebranche, ed in che no, intorno alla origine di nostra conoscenza. Convengono entrambi nel rendere lo spirito nelle sue sensazioni indipendente dal corpo, e dall'azione degli obbietti; ma secondo Malebranche tutte le idee vengono in noi da Dio medesimo, il quale le produce nel nostro spirito ad occasione dei

voleri del medesimo, o ad occasione delle mozioni eccitate negli organi sensorî; sarebbero dunque come quelle illustrazioni dell' intelletto, o quelle ispirazioni, le quali, al dire de' Teologi, quando esplicano gli effetti della Grazia, Iddio degna d' impartirci ne' concetti, o nelle imprese di ordine soprannaturale. Secondo Leibnizio poi si derivano dalla forza rappresentativa dell' anima, la quale conserva in se la idea innata del corpo; e quanto alle verità necessarie, ed universali, ancor queste ci sono innate, come inclinazioni, disposizioni, abitudini, o virtualità naturali, e non già come azioni; sebbene queste virtualità sieno sempre accompagnate da alcune azioni sovente insensibili, che vi corrispondono, potendo esistere nell' intendimento delle conoscenze, ancorchè non presenti alla coscienza. Era poi principio stabile di questo autore, che tutte le verità necessarie, ed universali vengono dal suggetto, e non dall' oggetto, anche nelle idee, che le formano, non potendo una esperienza comechè ripetuta recarci di cotesti giudizî, ma soltanto degli esempî, o delle verità particolari, e contingenti; e quinci prese le sue mosse Kant per andare al suo Criticismo, come vedremo. Ma ponghiamo termine qui, e facciamoci a meditare un poco sopra questi modi di pensare degli Occasionalisti, e degli Armonisti.

E prima di entrare ne' divisamenti particolari, possiamo senza tema di errare dir francamente, che gli uni e gli altri partono dal falso supposto, che lo spirito umano segni i confini di ogni verità, che quel, che egli ignora non possa esistere. E per incominciare da Malebranche, io non mi ammiro troppo, che egli ragioni così: io non comprendo come un corpo possa muovere un altro, come il mio spirito muova il mio corpo, eccetera; queste cose dunque non esistono; sapendo bene essere egli un Cartesiano. E non è forse la comunicazion del moto uno de' principali misteri della natura, che si vuole adorare poco men, che quelli della fede, anzichè scrutinare? Il so ben io, che egli non trova nell' idea del corpo contenuta quella del moto, ma che perciò? E poi non potrebbe altri anche opporgli, che l' esperienza non ci

presenta mai verun corpo in perfetta quiete, che non abbia cioè nè un movimento locale, nè anche un conato a muoversi ? Cosicchè non vi manchi chi si avvisa essere la comunicazion del moto non altro, che un rimovimento di ostacolo (1). Ma lasciamo questo vano cicalare, che a nulla monta, quando trattasi di fatti primitivi, o di quelli, cui la natura troppo gelosa ha sotto velo nascosti, altrimenti potrebbe anche a me venir desio di domandare, che si fa di quell'azione, che si dirige contro di un' o-

(1) È secondo me un pensar da Filosofo quello di reputare il corpo come un complesso di sostanze semplici, anzichè crederlo un ammasso di molecole o atomi materiali. Se il corpo è un' aggregato di sostanze, che in prima origine lo formano, convien, che queste sieno semplici, perchè come saggiamente dimostra Storchenau, ogni sostanza è unica e semplice, nè può darsi una sostanza composta. Sarà questa un aggregato di più sostanze, ma non mai una sostanza sola. Senzachè dove sarebbero mai i primi componenti della materia ? Se son primi, vogliono esser semplici. Nè mi sgomenta l'estensione, che dicono i contradittori non potersi avere da una moltitudine di esseri inestesi, essendosi da noi data un' idea precisa dell' estensione qual' è in se nell' esame del sistema di Cartesio. Se è così, non può negarsi alle sostanze componenti una forza, anzi debbono esse concepirsi come altrettante forze motrici, e però la materia per se stessa è attiva. Che questa sua azione poi si sviluppi in un modo anzichè in un altro, ciò dipende dalle leggi di moto, di gravità, e di attrazione stabilite dall' Autor sapientissimo della natura ; imperocchè una forza non può attuarsi senza una data celerità, e direzione, e non potendo la materia darlasi di per se o eleggerla, mancando di pensiero, e volontà, seguita, che debba riceverla da una causa. E così non si deroga punto nulla a quel celebre dettato, che *la materia è di per se indifferente al moto*, *o alla quiete* : cioè a dire, che vi vuole una causa, la quale dia una direzione e celerità alla di lei forza essenziale, perchè ella possa metterla in esercizio. La materia dunque è anche essa nello stato di azione, come lo è in quello di passione, dapoichè tutto ciò, che esiste deve avere una qualche forza di agire. Se non l'avessero i corpi, non potrebbero produrre in noi le sensazioni; e noi non sentiremmo, se i corpi stessi non facessero un' azione sul nostro spirito.

stacolo invincibile ? va ella nel nulla, o si ricetta, e si sparge entro i vortici immensi del fluido Cartesiano ? Ma si vuol ribadire in mente questo santo precetto, di non mettere il piè là dove non luce. Quindi alla difficoltà, che lo imbarazza non poco, di non potere il moto, che è una modificazione, passare da un suggetto in un'altro, io rispondo che quando un agente opera su di un'altra cosa, non avviene alcun passaggio di modificazioni, ma posta l'azione dell'agente, si pone una modificazione nel paziente. E valga questo per la comunicazion del moto da un corpo in un'altro; che quanto alla forza locomotiva dell'anima dico presso a poco lo stesso, essendo noto il fatto, ma non la maniera, onde avviene il fatto. Soggiungo solamente, che se non è possibile ad uno spirito creato di muovere il corpo, cui è, per così dire, avviticchiato, non è questo possibile neppure a Dio, essendo questo primo motore delle cose un purissimo spirito anch'esso. Forse potrà egli operar sulla materia perchè infinito ? ed allora dunque non ripugnerà allo spirito l'azione sul corpo, perchè spirito, ma perchè finito, ciocchè è contro il principio di Malebranche, il quale cotal ripugnanza ripete dalla ragion di spirito, non già dalla ragion di finito.

Per quel, che risguarda poi le sensazioni, perchè mai non possono gli obbietti colla loro azione sugli organi del nostro corpo determinare lo spirito, che ci anima, a modificarsi e sentire ? È certo, che lo spirito è passivo nelle sensazioni, ed esso medesimo è convinto, che queste vengono in lui anche mal suo grado, e non égli le produce volontariamente in se. Io non dico, che ciò si faccia per un toccamento fisico. Ma basta un' agitazione promossa negli spiriti animali, perchè l'anima si modifichi per sua forza, e percepisca direttamente gli obbietti. Finalmente che la nostra volontà dia occasione a Dio di creare nella nostra mente le idee, è un' altro ghiribizzo degli Occasionalisti, stantechè può ella fare, che l'intelletto, mettasi in azione, ed abbia de'concetti, essendo esso appunto la facoltà di percepire.

Non fa mestieri dunque invocare il supremo Essere al disimpegno di ogni naturale operazione : egli ha donato a ciascun

degli esseri creati attività, e forza bastevole a produrre di per se quegli effetti, che veggiamo nella vasta mole dell' universo. Ed in ciò spicca più chiara, e risplende là sua potenza, e la sua maestà. Le cause seconde sono veramente efficienti, ed il legame di connessione fra l' anima, ed il corpo, nonchè fra le cose tutte è annunziato dalla voce dell' interno sentimento, e salta per così dire agli occhi di ogni buon pensatore.

Ma rispondiamo pure all' inventore della tanto famosa armonia prestabilita tra lo spirito, ed il corpo. Costui riconosce un vincolo di connessione ne' diversi stati dell' anima fra di loro, e l'ammette pure fra i diversi modi di essere del corpo, ma non già tra i fatti di questo, ed i fatti di quella. Considera dunque l' anima ed il corpo come due automi operatori ciascuno per forza propria, ma indipendenti l' uno dall' altro, comechè le azioni dell' uno si accordino in bel concerto con quelle dell' altro. Egli dà così un' eterno addio a qualsiesi stato passivo dell' anima, e del corpo. Ma noi lungi dall' accogliere cotal dottrina crediamo per insegnamento dell' esperienza esser l' anima passiva nel sentire, e tutta l' azione venirle di fuori, siccome tenghiamo fermamente essere il corpo regolato dall' anima ne' moti spontanei, comunque poi vada cotesto implicato affare. Ma che? non può forse una sostanza semplice esser modificata? non può ricever nulla di fuori? non può produrre nulla fuori di se? e non è questo un voler fare un fascio informe di contradizioni? Se una sostanza non può ricever nulla, se nulla può produrre fuori di se, Iddio, che è una sostanza, non può dunque far nulla fuori di se stesso. Intanto il Filosofo di Lipsia con tutto il nobile codazzo degli Armonisti confessa avere Iddio creato le sostanze finite. Che? forse si concilia la faccenda coll' idea dell'infinito? Ma Leibnizio ricorre all'idea dell'essere semplice per provare il suo assunto. Se dunque può Iddio, ancorchè semplicissimo, creare di fuori ogni sostanza, e produrre modificazioni di ogni sorta nelle sostanze create, potrà anche una sostanza finita produrre alcune modificazioni fuori di se nelle altre sostanze.

Inoltre la nostra dottrina dell' influenza fisica è stretta in ami-

chevol nodo colla realtà della conoscenza, che abbiamo de'corpi, che ci circondano, laddove quella delle cause occasionali, e dell'armonia prestabilita ci riserra in un'idealismo, il quale per potere arrivare al realismo vuol esser tirato cogli organi, che sarebbero di raziocinî; cosicchè quello del Filosofo Alemanno testè nominato potrebbe al più appellarsi un realismo razionale, e non mica empirico; l'esistenza del mondo, cioè, che non si avrebbe immediatamente dall'esperienza, ma da un buon calcolo di ragione. Aggiungasi, che in questo sistema le idee sensibili degli obbietti sboccherebbero, per così dire, dallo stesso spirito senza veruno influsso esterno, che a quelle idee lo determinasse almeno. Or andando così le cose, non capisco come l'animo del tutto semplice possa rappresentarsi il composto senza ricevere alcuna determinazione. Si dirà forse esser questa una sua disposizione naturale? Ma io direi, anzi preternaturale, o meglio contronaturale, se essendo semplice altro non dovrebbe rappresentarsi che cose ancor semplici, scevere di ogni materia, e composizione. E poi se le rappresentazioni de'corpi hanno la ragione soltanto nello spirito, perchè mai non si concepiscono questi corpi dentro dello spirito medesimo, e quasi intimamente confusi collo stesso, ma si vedono di fuori? perchè mai non si concepiscono in astratto e nella sola idea, ma si rappresentano in concreto, e come presenti a noi? Finalmente si pone, che uno stato sorga dall'altro, e quale assurdità maggiore di questa? Io sto meditando, dice Genovesi, sopra un problema Geometrico: entra il mio domestico, e grida « I Turchi alla marina » e mi scappano tutte le idee geometriche. Leibnitz dice, che quelle idee de'Turchi sbocciano dalle idee di grandezza astratte. Si può mai sostenere un sì strano paradosso? Non è questo un tradire ogni ragion sufficiente, mentre si spaccia di proclamarne il principio?

. Non si avvisa poi male intorno a'primi componenti de'corpi, che giudica altrettante monadi o sostanze semplici, che se così non fossero si avrebbero de'composti senza de' componenti, o dei condizionali senza la condizione, che val quanto l'effetto senza la

cagione. Solamente è da rifiutare quella percezione priva di coscienza, che alle monadi attribuisce, bastando a'primi componenti de'corpi la sola forza motrice per formare i composti, ed essendo pur sognata, e chimerica quella delle percezioni oscure. E quanto alla vicendevole azione di una monade sull'altra, nonchè di un complesso di monadi sul nostro spirito, che egli nega, siam noi forzati ad ammetterla come causa di tante nostre sensazioni, e come unica sorgente della estensione de'corpi, la quale, come dicemmo, è appunto quella moltitudine di sostanze agenti l'una sull'altra, e sul nostro spirito ancora.

Dobbiamo impertanto sapergli grado per aver egli sensatamente piantato contro degli Empiristi il gran principio, che debbono essere a priori, e venire dal subbietto tutte quelle conoscenze, che sono universali e necessarie. Se non che fa egli derivare dal subbietto non solo le relazioni fra le idee generali, che costituiscono que'giudizî, ma le idee stesse, ed in questa seconda parte non possiamo acconsentirgli. Dall'enunciato principio Leibniziano si avvia poi il Filosofo di Koenisberg, e però suppone anticipatamente esistente nel nostro spirito alcune *forme* o modi di sentire, i quali si sviluppano ad occasione delle sensazioni: nonchè alcuni modi, o forme pure di pensare, che sono le dodici *Categorie*, secondo le quali lo spirito medesimo esercita la sua attività sintetica, e giudica riunendo i dati della sensibilità, ovvero congiungendo gli elementi obbiettivi co'subbiettivi. Ed in ciò si vede chiaro, che egli profitta eziandio della soluzione, che dà Condillac al problema del signor d'Alembert, quando caratterizza le sensazioni tutte subbiettive, tranne quella di solidità. E però si disse, che il metodo trascendentale di Kant ha origine da Condillac, e dalla critica, che fece Leibnizio di Giovanni Locke, non escluso il dubbio di Hume, che lo ridestò, come confessa il medesimo Kant, dal suo sonno dommatico, Ma facciamoci a ragionare di proposito.

§. VI.

Metodo Trascendentale di Kant, ed osservazioni sul medesimo.

Il pensiere Filosofico par, che volesse toccare il più sublime segno all'epoca sempre memorabile del Filosofo di Koenisberg nella Prussia. Sino ad ora i pensatori si erano assai più occupati della materia della conoscenza, che dello strumento che serve ad acquistarla. Cartesio avea pur fatto ripiegare il pensiere sopra se medesimo affin di ammettere solo le idee, che sarebbero accompagnate dal carattere dell'evidenza; ma non avea pensato a riconoscere, e determinare scientificamente l'azione tutta propria della ragione, per distinguerla da quella parte, che hanno i sensi sopra tutta la sfera del nostro conoscimento. Il principal merito di Kant è di aver adempiuto a questo malagevole uffizio. Comunque levato si fosse troppo alto sull'ali del pensiero, e comechè per soverchio entusiasmo non avesse segnato i legittimi confini della ragione per averle dato più del dovere; egli è pure singolar suo vanto di avere il primo, quale altro scopritore di novelle contrade, veleggiato per isconosciuto mare, e nella stessa guisa, che Copernico ha spiegato i fenomeni celesti, supponendo contro le apparenze, che siam noi, che giriamo colla terra intorno al sole: così egli spiega i fenomeni della conoscenza coll'ipotesi, diciamo meglio, col fatto evidentissimo de'dati subbiettivi della ragione umana. Meritamente però egli s'intitola il Copernico del mondo intellettuale.

Ora per procedere ordinatamente nella sposizione del sistema di lui, sarà ben fatto premettere, come egli abbia tratto profitto dalle dottrine del Filosofo Francese, di quello di Lipsia, e di quello di Edimburg, secondo si accennò. Si sa che l'Ideologia di Condillac è intesa a sciogliere il problema « come le sensazioni producono le idee complesse de'corpi ? « Ma questo è lo stesso, che cercare, *come lo spirito forma gli oggetti dell'esperienza esterna?* In fatti sono i corpi, al divisare di Condillac, unioni di nostre sen-

sazioni, che il sentimento di solidità ci obbliga di riferire fuori di noi, e di riunire insieme in diverse collezioni: essi dunque sono formati dal nostro spirito. Or se lo spirito forma gli oggetti dell'esperienza esterna, deve egli possedere de'mezzi da far questo, mezzi, che debbono essere proprî dello spirito medesimo, e perciò a priori, oltre di quelli, che sono avventizî, e dati a posteriori. Quindi se l'Ideologia Francese dimanda una soluzione al problema « come le sensazioni producono esse le idee complesse de'corpi » l'Ideologia di Kant facendo lo stesso dimanda una scienza, la quale spieghi « come lo spirito forma gli oggetti corporei »: scienza, la quale, appunto perchè cerca di discoprire l'elemento subbiettivo, che havvi nella nostra conoscenza del mondo esterno, deve esser tutta a priori, cioè deve determinare col solo raziocinio qual sia cotesto elemento, e non per via di fatto, dapoichè l'esperienza non ci somministra uno stato, in cui lo spirito umano affetto da una moltitudine di sensazioni altro non pruovi, che il sentimento della propria esistenza, e che sia privo affatto di qualunque percezione degli oggetti esterni; non ci presenta uno stato, in cui le sensazioni de'colori, de'suoni, degli odori, eccetera, non ci appariscano al di fuori, il che sarebbe necessario per vedere col fatto, come lo spirito componga gli obbietti esterni coi suoi modi di essere. Questa scienza dunque appellasi con ragione Trascendentale, perchè trascende l'esperienza, e perchè *determina a priori ciocchè vi ha di suggettivo nelle nostre conoscenze,* ed ecco come l'Ideologia di Condillac si trasmuta nella filosofia Trascendentale di Kant, almeno per la parte degli obbietti sensibili, e però questo filosofo trova in quello bella occasione ad un nuovo metodo di filosofare. Ma tra gli obbietti sottoposti a'sensi vi è specialmente il *Me*, il quale ci vien riferito dal sentimento interno, or vediamo se ancor esso al pari di ogni altro obbietto esterno sia formato dalla sintesi dell'intelletto secondo il Filosofo di Prussia, e se anche questa sua dottrina sorga in buona parte dall'Ideologia. E dobbiamo stare per l'affermativa, perocchè, come dicemmo, l'*Io* di Condillac è la collezione delle modificazioni, che

l'anima pruova, e delle quali si ricorda: la sua statua ha la coscienza della modificazione B, e della modificazione A, e percepisce questa come anteriore a quella; ora, dice Kant, non può la modificazione B riguardarsi seconda rispetto alla modificazione A, se questa non si riferisce ad un istante di tempo antecedente a quello, cui si riferisce B; l'idea del tempo è dunque indispensabile per la successione delle modificazioni, che hanno luogo in noi; senza l'idea del tempo non si può sperimentare cotal successione. Lungi dunque dal ricavare l'idea del tempo dalla successione, come vuole Loche, si vuole confessare anzi, che la successione suppone l' idea del tempo, e però questa idea è a priori. Ma l' Io di Condillac sta appunto nella successione delle modificazioni; esso dunque non può stabilirsi, ripiglia Kant, senza l'idea a priori del tempo, prescindendo da quella di sostanza, la quale è puranche a priori, ed entra nell'idea complessa del me empirico. Crede dunque questo Filosofo, che faccia mestieri di una scienza, la quale esplichi à priori non solo come lo spirito costituisca gli obbietti della esperienza esterna, ma eziandio dell'interna, cioè, che esplichi a priori la possibilità di qualunque esperienza.

Ma sebbene questo primo corso di Filosofia Trascendentale sia sgorgato dal fonte dell' Ideologia, pur nondimeno egli a questo punto devia dal cammino, e prende diversa direzione per accogliere delle nozioni a priori, dovechè nell'Ideologia tutte le idee si derivavano dalle sensazioni.

Or quale sarà mai il mezzo certo, onde riconoscerà il nostro Filosofo le nozioni a priori? quale sarà il contrasegno, ed il carattere distintivo delle medesime? Ecco come gli porge all'uopo la tessera Leibnizio » tutti gli elementi delle conoscenze necessarie derivano dal suggetto non dall' oggetto « ed in genere tutto ciò, che nelle nostre conoscenze è necessario, ed universale è suggettivo, puro, a priori; e per contrario tutto ciò, che sarà contingente, accidentale, o variabile apparterrà all'oggetto, e sarà un'elemento oggettivo. Quindi si pare, che Kant conviene con Condillac, che tutto il sapere umano cominci colle sensazioni, ma

tiene fermamente contro di lui, che non tutto si derivi ne' suoi elementi dalle sensazioni, in che consente con Leibnizio. Egli dunque riconosce nella formazione degli oggetti dell' esperienza alcuni elementi, che lo spirito pone dal suo fondo, e però afferma, che la Filosofia nel risolvere il problema della possibilità dell' esperienza dee prima indagare nelle nostre conoscenze empiriche gli elementi suggettivi, e distinguerli dagli avventizi, e poi vedere come lo spirito in virtù de' principî suggettivi combinati co' dati della sensibilità forma gli oggetti dall' esperienza medesima.

Ora, per venire al proposito, il primo fatto, che ci colpisce fuori di noi è l' estensione, il secondo è il moto. Quanto all'estensione, o allo spazio, è fuori dubbio, che la rappresentazione del medesimo accompagna immancabilmente qualsiesi nostra percezione di oggetti sensibili, e non possiamo pensarne niuno, se non nello spazio. Senzachè supponendo annientato un corpo, lo spazio, che esso occupava, pur vi rimane, ed immaginandogli annientati tutti, il loro compreso o ricettacolo è indelebile dalla nostra mente, ed anche prima dell'esistenza della materia non possiamo non pensare un'estensione vota in che poscia fu allogata. Questa idea dunque avendo i caratteri di necessità, e di universalità, è a priori. Nè si dica esser lo spazio una nozione astratta, essendo che le nozioni astratte, e generali rappresentano ciocchè hanno di comune le nostre percezioni particolari; mentre lo spazio è uno, ed indivisibile, e gli spazî particolari sono altrettante limitazioni dello spazio unico ed indivisibile, e perciò questi spazî particolari, e le diverse figure suppongono lo spazio unico, e la rappresentazione di questo deve precedere le rappresentazioni di quelle. L'idea del moto si produce in noi mediante una successione d'idee che passano in noi al passare di un corpo da un luogo in un'altro. Ma di sopra si è detto, che non possiamo percepire cotesta successione senza l'idea del tempo, la quale è anch'essa suggettiva a priori, perchè nulla possiamo pensare, se non nel tempo, e quando anche volessimo concepire tutte le cose ridotte al nulla, questa durata

resterebbe — Aggiungasi, che essa al pari di quella dello spazio non può venirci per astrazione, essendo il tempo unico, ed indivisibile ed i tempi particolari altrettante limitazioni della durata, indefinita, la quale dee precederli. Lo spazio dunque, ed il tempo son de' nostri modi di sentire, e non vengono dagli obbietti. Ma come va, dirà taluno a Kant, che mentre lo spazio è una nostra interna rappresentazione apparisce intanto fuori di noi? Egli risponde con questo principio. *Omne quod recipitur ad modum recipientis recipitur*, e ne adduce degli esempî: gettate, dic'egli, dell'acqua in un vase, prenderà l'acqua la forma del vase: or fingiamo, che abbia per poco il vase la facoltà di vedere, egli scorgerà nel vase la sua figura, e questa attribuirà all'acqua, mentre è tutta sua propria. Dicasi lo stesso di un suggello, che abbia in se scolpita una figura, o immagine, e che s' imprima su di un pezzo di cera; vedrebbe il suggello, se diventasse sensitivo, non in se medesimo l'impronta, ma nella cera. Egli è perciò, che il nostro Filosofo chiama le percezioni sensibili, cioè quelle, che nascono dalle nostre sensazioni, *intuizioni, o visioni empiriche*, e gli elementi suggettivi delle medesime, *intuizioni, o visioni pure*; ed in ogni visione empirica distingue la materia dalla forma: la prima è la sensazione, che è la parte empirica, la seconda è lo spazio o l'estensione, che è l'elemento puro, o suggettivo. E così per lo senso interno, o le percezioni della coscienza: la materia sono le modificazioni interne, da cui ci sembra di essere affetti; la forma è il tempo, stantechè non possiamo sentire le modificazioni del nostro essere, che l'una dopo l'altra, cioè nel tempo. Il tempo dunque è la forma immediata del senso interno, mediata de'sensi esterni: ciò è dire, che sentendo noi le modificazioni, che ci producono gli oggetti esterni, l'una dopo l'altra dentro di noi, venghiamo a percepire gli oggetti stessi fuori di noi l'uno dopo l'altro: e quella successione delle nostre affezioni viene dalla nostra coscienza, non già dalle affezioni medesime. Siccome il tempo è la forma pura dell'intimo senso, così lo spazio è la forma pura de'sensi esterni. Segue da ciò, che negli oggetti esterni l'esten-

sione è un modo nostro di vederli, non mica una qualità reale, ed oggettiva: questi oggetti per se stessi non sono estesi, come non sono colorati, freddi, odorosi ec.

Similmente, non vi ha nelle cose considerate in se stesse veruna successione, non vi ha nè prima, nè dopo. La successione è un modo di sentire le nostre interne affezioni. Ma lo spazio ed il tempo non sono i soli elementi suggettivi delle nostre conoscenze sperimentali, ve ne sono anche degli altri, che or ora verremo dichiarando, e questa Filosofia di Kant sulla sensibilità viene da lui chiamata Estetica Trascendentale, che vuol dire « Dottrina sulla sensibilità, che determina a priori le forme, o le leggi della sensibilità medesima ».

Abbiam veduto, come l'Ideologia di Condillac, ed i Nuovi Saggi sull'intendimento umano di Leibnitz influirono a far nascere la filosofia trascendentale, ma l'autore della medesima ebbe dal dubbio di Hume uno svegliatoio dell' antico metodo dommatico, in cui si giaceva; fu questo dubbio la prima vette, che rilevò il suo ingegno, fu la corda, che tese l'arco del suo intelletto. La causalità metafisica, ragionava il Filosofo di Scozia non è nelle cose osservate; essa è dunque un prodotto dell'immaginazione nascente dall'abitudine, ed è vano ogni sforzo filosofico, che tenti di andarla frugando. Questo raziocinio dice Kant, è erroneo; bisognava ragionar così: la causalità non è nelle cose osservate; essa è dunque nell'osservatore. Hume dunque non potendo trovar l'origine di questo concetto nella esperienza, negò l'esistenza di esso, come già si disse; ma Kant lo ritrova nel fondo dell'intelletto, e lo stabilisce a priori. Il principio « non vi ha effetto senza causa » dice questo autore, è universale, e necessario; esso è dunque suggettivo. Ma non è identico o analitico, dapoichè nell'idea di effetto io non trovo coll'analisi quella della causa; io non veggo nelle nozioni di un'effetto, che è quella di un fatto, racchiusa la nozione di un'altro fatto, che sia la causa, quindi nel giudizio eunciato il predicato non è contenuto nel subbietto, ma si aggiunge al subbietto, e però questo giudizio è addizionale o sinte-

tico; esso è pure a priori, è forza dunque ammettere oltre de'giudizî analitici, o de'sintetici a posteriori, eziandio i sintetici a priori. Di tal fatta sono i giudizî, de'quali facciamo uso nell'Aritmetica, e nella Geometria, come quando diciamo 7+5=12, nel quale il concetto di 12 non si ravvisa in quello di 7+5, tanto è vero, che chi non l'ha imparato ancora, conviene che ricorra alla visione esterna delle dita, o all'aiuto di qualche altro mezzo. Così pure quando pronunziamo l'altro giudizio « la linea retta è la più breve di quelle, che si possono tirare da un punto ad un' altro » nel quale dall'idea del *retto*, che è una qualità, non si può dedurre quella di *breve*, che appartiene alla quantità. Dicasi lo stesso di quest'altro della Fisica « l'azione è uguale, e contraria alla reazione » e dell'altro della Metafisica « il mondo ha dovuto avere un principio » eccetera.

A buon conto le scienze poggiano sopra i giudizî sintetici a priori, cioè sopra di quelli, ne'quali l'idea del predicato è affatto estranea a quella del suggetto, nè si può dal suggetto stesso ricavare, ma gli si aggiunge, ed intanto sono questi giudizî necessarî, ed universali. L'esistenza degli anzidetti giudizî fu il primo risultamento, che ottenne Kant dall'esame della dottrina di Hume. Ma se sono essi fondamentali nelle Matematiche, nella Fisica, e nella Metafisica, conviene, che la Filosofia si proponga prima di ogni altra cosa di esplicare come essi sono possibili. Per gli giudizî sintetici sperimentali si sa che sono possibili mercè dell'esperienza, cioè della visione empirica. Come si può giudicare che l'acqua estingue la sete, se non perchè hassi dall'esperienza che la cosa è così? la visione empirica dunque rende possibili i giudizî sintetici a posteriori, ed in generale quando si tratta di giudizio sintetico, qualunque esso siesi, nel quale si aggiunge il predicato al suggetto, non ci è altro mezzo, che quello di una visione per poterlo fare, altrimenti è impossibile. Or quale sarà questa visione per lo sintetico a priori? una visione empirica non sarà certo, perchè sarebbe sintetico a posteriori; sarà dunque una visione a priori, una visione pura. Ma le visioni a priori sono quelle dello spazio,

e del tempo; i giudizî sintetici a priori sono dunque possibili per mezzo delle visioni dello spazio e del tempo. Ma lo spazio, ed il tempo sono delle idee suggettive, che potranno entrare come elementi nella formazione di cotesti giudizî, e non sono certo dei giudizî belli, e formati; oltreacciò il giudizio è opera dell'intelletto; si vuol dunque nell'intelletto cercare altri elementi subbiettivi, o modi puri di pensare, che combinati con quelli della sensibilità, rendano possibili i mentovati giudizî. Or questi modi puri di pensare o forme pure dell' intelletto sono appunto quelle nostre maniere originarie di giudicare, secondo le quali noi dobbiamo assolutamente giudicare, e non altrimenti. Io le chiamerò, seguita l'autore, ad imitazione di Aristotile, *categorie*, e le ridurrò a dodici. L'applicazione delle categorie alle visioni pure del tempo, e dello spazio darà in risultamento lo schematismo puro dell'intelligenza, che farà esistere i giudizî sintetici a priori, nonchè gli obietti tutti dell'esperienza.

Facciamoci prima a noverare le categorie, e poscia a farne la debita applicazione per la costruzione dell' universo sensibile. Desse sono *unità*, *pluralità*, *totalità*, che appartengono alla forma generale di *quantità*; *realtà*, *privazione*, e *limitazione*, che appartengono all' altra forma generale di *qualità*; *sostanza* ed *accidente*, *causa ed effetto*, *commercio* o *reciprocazione* fra *l' agente*, ed il *paziente*, che spettano alla forma di *relazione*; *possibilità* ed *impossibilità*; *esistenza e non esistenza*, *necessità e contigenza*, che son proprie della forma di *modalità*. Queste dodici Categorie sono i concetti più alti, cioè più generali, sotto i quali l' intelletto riduce la varietà de' sentimenti a lui dati in uno spazio indefinito, ed in un tempo indefinito. Le medesime sono concetti suggettivi esistenti nell' intendimento indipendentemente da' sentimenti, e sono i modi originarî, co' quali la sintesi dell' intelletto congiunge i diversi dati della sensibilità. Questa infatti non ci somministra tutt' i dati necessarî per la formazione di un concetto, o di un giudizio qualunque, essendo i prodotti della sensibilità le visioni, le quali per essere innalzate

a concetti, si richiede l'azione dell'intelletto. Vogliasi, per cagion di esempio, formare il concetto di una palla di oro; per lo stesso la sensibilità altro non mi porge, che un complesso di sensazioni, come di colore, di peso, di freddo, di caldo, e me le presenta in uno spazio indefinito, ed in un tempo indefinito, che sono le sue forme, e i modi suoi di sentire, ora il concetto della palla di oro involge in se uno spazio circoscritto, ed un tempo determinato, ed esso allora esiste in noi, quando concepiamo la palla d'oro come esistente in uno spazio, e tempo definito, dopo di che possiam formare per esempio il giudizio « la palla d'oro è pesante. » Inoltre que'dati della sensibilità sono per così dire sparsi, e però è bisogno, che la sintesi dell'intelletto determini tutte queste sensazioni, e le raccolga, e riunisca in uno spazio, e tempo definito. Or questo fa appunto l'intelletto mediante le sue quattro forme generali, a ciascuna delle quali appartengono tre Categorie. Sono esse, come si disse, a priori, perchè universali, e necessarie; infatti io non so adesso, che sarò per pensare domani, e negli altri momenti della mia vita avvenire. Ma, se ignoro il che, non ignoro certamente il come; non posso prevedere la materia, che mi sarà data di fuori, ma prevedo la forma, che dovranno prendere i miei giudizî.

E per incominciare dalla quantità, io non so quale sarà il suggetto di un mio giudizio, ma posso esser certo, che dovrò concepirlo o come uno, o come molti, o come tutto, e perciò è assolutamente necessario, che tutt'i miei giudizî prendano la forma o di singolari, o di particolari, o di universali, e questa forma, che contiene in se le categorie di unità, pluralità, e totalità, chiamasi la *quantità*. È ancor necessario che tutt'i miei giudizî sieno o affermativi, o negativi, o indefiniti. Chiamasi *indefinito* quello, in cui la negazione si riferisce al predicato, e non alla copula, come questo « l'anima è non mortale » e viene così detto, perchè in esso il suggetto si limita da una parte sola coll'esclusione di quel dato attributo e si lascia indefinito dall'altra; quasi si volesse dire che il suggetto *anima* possa esser determinato in qualunque

altro modo, fuorchè in quello espresso dal predicato, senza intanto definire il modo preciso, in cui questo suggetto esiste. E da ciò si pare la sua diversità dal giudizio negativo. L'affermazione, la negazione, e la limitazione sono dunque tre forme, le quali son comprese, sotto la forma generale di *qualità*. Inoltre debbono i nostri giudizi essere necessariamente o *Categorici*, ne'quali si riferisce il predicato al suggetto senz'alcuna condizione, come quando si dicesse « il corpo è pesante » o *condizionali*, in cui si dà sotto condizione, come dicendo per esempio « se il corpo è pesante, non sostenuto cade » o *disgiuntivi*, ne'quali si attribuisce al suggetto uno fra un certo numero di predicati, ma non si determina quale, come questo » l'anima è mortale, o immortale. » Nei Categorici si ha la sostanza, e l'accidente, ne'condizionali la causa, e l'effetto, ne'disgiuntivi il commercio o la reciprocazione, che sono le tre categorie contenute sotto la forma generale di relazione. Finalmente è indispensabile, che ogni nostro giudizio sia o *problematico*, o *assertorio*, o *necessario*. Un luminoso esempio di tutti e tre si ha nel segueute raziocinio, « se il corpo è pesante, non sostenuto cade (e questo è problematico, perchè non si riguarda ancora il corpo pesante come una cosa reale, ma solamente come possibile); ma il corpo è pesante, (e questo è assertorio, perchè il peso si riguarda come reale nel corpo, ma non come necessario), il corpo dunque non sostenuto cade, (e questo è necessario, apodittico, perchè, posto il peso, la caduta si attribuisce di necessità al corpo). E queste sono le tre Categorie, che vanno sotto la forma generale di *modalità*. La quantità, la qualità, la relazione, e la modalità sono dunque le quattro forme generali a priori, perchè necessarie a qualsivoglia giudizio, e la filosofia le ha già determinate a priori.

Resta ora a vedere come l' intelletto mercè questi suoi modi di pensare congiunga i dati della sensibilità, e formi i concetti, e renda possibili i giudizi sintetici a priori. Ma sarà per pregio dell'opera notare prima alcuna differenza fra l'ordine trascendentale, che ammette la filosofia critica, cioè esaminatrice delle forme a

priori, e le idee innate, ed i principî innati, che le scuole di Cartesio, e di Leibnitz avevano ammesso prima di Kant. Queste scuole accordavano all'ordine a priori una realtà in se indipendentemente da qualunque esperienza. Le nozioni innate erano pe'Cartesiani, e pe'Leibniziani i semi della sapienza, che l'autor supremo della natura aveva impressi nelle anime nostre per farci conoscere le cose in se stesse considerate; le nozioni innate dell'unità, della sostanza, della causa, dell'infinito sono dunque per queste scuole reali in se stesse, ed hanno degli archetipi, cui corrispondono. Per l'opposto Kant mentre riconosce con cotesti filosofi un'ordine di principî, e di nozioni a priori, sostiene poi contra i medesimi, che quest'ordine è semplicemente ideale, e conviene con Condillac, che non si trova veruna realtà, se non nell'esperienza. L'idealismo trascendentale è dunque la prima massima della filosofia critica. Soggiunge, che l'esperienza nasce dal concorso della sensibilità coll'attività del pensiere. Senza sensibilità il pensiere non avrebbe oggetto, su di cui spiegar potesse la sua azione, e senza l'azione del pensiere la sensibilità non presenterebbe allo spirito se non che un disordine, un caos, in cui non si vedrebbe alcuna traccia del sapere umano. Per le bestie, dirò dunque io, che sarà l'esperienza, se mancano dell'attività sintetica dell'intelligenza? Non potranno lavorare colla loro nuda sensibilità nemmeno un oggetto sensibile. Ma descriviamo brevemente cotesto lavoro della mente secondo il Criticismo di Kant.

Prima di tutto per conoscere come la sintesi produce i concetti composti di elementi suggettivi, ed oggettivi, è necessario determinare due cose. 1. Il centro dell'unione della sintesi. 2. L'ordine della sintesi medesima. Il centro di unione vien posto da Kant in una *rappresentazione a priori*, nella quale si vanno a ricongiungere tutte le rappresentazioni, e dev'essere, dice egli, a priori, poichè ciò, che ci viene dato dalla sensibilità è un multiplice, cioè una moltitudine di sensazioni colle intuizioni pure di uno spazio, e di un tempo indefiniti. Ora questa prima rappresentazione, in cui le altre tutte debbono concentrarsi, dev'essere uni-

ca, poichè se fosse un complesso di rappresentazioni, si supporrebbe già fatta in essa quella unione, che dee ancora prodursi. Questa rappresentazione centrale si è la presente « *io penso* » dapoichè non vi è rappresentazione, della quale non si possa dire, che io la penso. Così, quando io ho una rappresentazione qualunque, posso dire « io penso la tale rappresentazione », ed ogni rappresentazione essendo mia, suppone necessariamente la centrale « *io penso* ». Essa non ci vien data, ma è il primo atto della spontaneità dell'intelligenza, e si chiama da Kant *l'unità trascendentale della coscienza*, o pure *l'unità trascendentale dell'appercezione*. Altra è dunque l'unità trascendentale della coscienza, altra è la categoria dell'unità: questa serve a produrre l'unità sintetica delle rappresentazioni, ma non può farlo senza di quella. L'essere conoscitore riunendo ciascuna rappresentazione, per esempio, di ciascuna parte di un uomo, di un albero, eccetera, alla rappresentazione « *io penso* » ed applicando all'insieme di queste rappresentazioni la categoria dell'unità, costituisce l'unità sintetica della rappresentazione di un uomo, di un albero, eccetera, e da questa unità sintetica nasce *l'unità empirica della coscienza*, o l'atto unico della coscienza, il quale abbraccia tutte le rappresentazioni riunite insieme. In forza dell'unità empirica della coscienza, la quale secondo questo autore è un'effetto dell'unità sintetica, e non il *me* reale metafisicamente uno, possiam noi dire, io son conscio della rappresentazione di un'uomo, di un'albero, eccetera.

Venghiamo alla seconda parte, cioè all'ordine della sintesi, il quale è il seguente. L'intelligenza forma prima gli *schemi*, così chiamati, poi *le immagini*, indi gli *oggetti*. Lo schema corrisponde al genere, l'immagine alla specie, l'oggetto all'individuo. Prendiamo per chiarezza l'esempio di un cubo d'oro. È d'uopo incominciare dalla formazione dello schema del cubo, e questo schema non potrà aversi senza limitare quello spazio, che per se stesso è indefinito, come forma pura della sensibilità esterna. Lo spirito dee costruire a priori il cubo, come lo costruiscono i Geo-

metri. Concepiscono i geometri formarsi le linee dallo scorrere di un punto, la superficie dal moto laterale delle linee; i solidi dal moto in alto, e in basso delle superficie. Facciasi dunque secondo la geometria lo schema del quadrato, indi quello del cubo: questa costruzione pone un multiplice, o sia un numero di linee, e di superficie; il numero nasce applicando le categorie di quantità al tempo, il che si fa immaginando un momento unito dall'intelletto alla rappresentazione « *io penso* » ed applicandovi la categoria di unità, e dicendo *uno*, e poi successivamente applicandovi quella di pluralità, e dicendo *due*, eccetera. Inoltre la suddetta costruzione si fa nello spazio puro, le Categorie si applicano dunque anche allo spazio puro, ma si applicano a questo perchè si sono applicate prima al tempo. L'ordine della sintesi è perciò l'applicazione delle Categorie, immediatamente al tempo, e mediatamente allo spazio. Gli elementi poi del prodotto sintetico del cubo sono — 1. La forma pura del tempo, e quella dello spazio. 2. Le categorie di unità, pluralità, e totalità, perchè lo spirito dopo di aver costruito il cubo, riguarda i suoi diversi elementi come parti, ed il cubo intero come tutto. Finalmente il centro di unione della sintesi è l'*io penso*, o l'unità trascendentale della coscienza. Fin qui la sintesi non combina, che soli elementi suggettivi, i quali come saranno esauriti col fare entrare in combinazione categorie appartenenti a tutt'i quattro modi di quantità, qualità, relazione, e modalità, si avrà l'*immagine*. Ma è necessario di aggiugnere a queste combinazioni qualche elemento oggettivo, e questo è appunto la sensazione. All'immagine già formata del cubo si aggiungano le sensazioni di colore giallo, di peso, di solidità, di levicatura, di freddo, eccetera, e si avrà il *concetto*, che val quanto dire il cubo d'oro, cioè un'oggetto di esperienza. Così dicendosi « il cubo d'oro è pesante » si ha la categoria di *unità* per la quantità, poichè si considera il cubo d'oro come uno; si ha la categoria di *affermazione* per la qualità, poichè si afferma il peso nel cubo; si ha la categoria di *sostanza*, e *di accidente* rispetto alla relazione, perchè nel giudizio categorico

enunciato si considera il peso come inerente al cubo ; e si ha finalmente la categoria di *esistenza* riguardo alla modalità , essendo il sopraddetto giudizio assertorio.

Se la natura sensibile è un prodotto della sintesi dell'intelligenza , seguita da ciò , che le leggi di questa sintesi sono le leggi della natura, e però queste leggi sono a priori nel nostro intelletto. Così per esempio la legge « che ogni avvenimento della natura suppone una causa , da cui deriva , e che lo precede » è la legge dello Schematismo della Categoria di causalità, che l' intelletto viene ad attuare colla sintesi delle sensazioni , con cui costruisce la natura sensibile. Valga lo stesso di quest' altra « che in ogni cambiamento della natura le sostanze rimangono » la quale è uno Schematismo della Categoria di sostanza, che l'intelletto rende oggettiva colla sintesi delle sensazioni. Quindi tutte queste leggi sono altrettanti giudizi sintetici a priori, la cui possibilità è già dimostrato essere nella sintesi riferita. Avvertasi pure, che gli elementi suggettivi, i quali si trovano ne' nostri concetti empirici, sono di due spezie ; altri sono negli obbietti in quanto questi sono sentiti, altri in quanto questi sono pensati. Se voi dite « il sole è esteso » il vocabolo *esteso* esprime un elemento suggettivo del sole, in quanto il sole è sentito , ed appartiene alla forma pura della sensibilità , che è lo spazio. Se dite « il Sole è uno » il vocabolo *uno* dinota un elemento suggettivo del sole, in quanto il Sole è pensato , ed appartiene alla categoria di unità. Finalmente secondo questa Filosofia la sintesi precede l' analisi, perchè l' analisi suppone l'oggetto, che si deve scomporre, e quest' oggetto ha dovuto prima esser composto dalla sintesi. Senzachè l' analisi scomponendo l' oggetto non può ritrovarvi altri elementi fuor solamente quelli , che la sintesi vi ha posti nella formazione del medesimo. La sintesi co' caratteri delle sensazioni compone il gran libro della natura; l'analisi lo legge, e lo studia; ecco tutto il sapere umano. Dall' opposto la Filosofia di Locke suppone in ciascuno oggetto empirico tutti gli elementi naturalmente congiunti, e tiene, che il primo nostro studio stia nell'ana-

lisi, allorchè ci facciamo a scomporgli, ed esaminarli per indi ricongiungerli, e che per mezzo dell'analisi medesima ricaviamo dagli obietti stessi tutte le nostre idee. Ed ecco come la filosofia trascedentale, o altrimenti critica o formale, la quale scaturisce dall'Ideologia, è direttamente opposta alla Filosofia di Locke. Secondo l'ideologia di Condillac lo spirito si forma le diverse idee delle figure visibili de' corpi, perchè le sensazioni della vista non ci manifestano in origine coteste figure. Nell'ideologia medesima s'incomincia dalla sintesi per far nascere i fenomeni de' corpi, quello del me, e di tutta la natura sensibile. La filosofia trascendentale segue la stessa direzione ideologica, e credendo di dovere più attentamente osservare la natura degli elementi delle diverse combinazioni sintetiche, giunge a scoprirne due spezie una de' suggettivi, un' altra degli oggettivi, e penetrando più addentro ne' primi li divide ne' modi della sensibilità, e ne' modi del pensiere. E quanto alle mentovate figure de'corpi, la sola differenza che vi ha fra la dottrina del filosofo francese, e quella del filosofo prussiano è, che secondo la prima lo spirito costruisce le figure visibili istruito dall'esperienza del tatto, dove che secondo la dottrina Kantiana lo spirito costruisce a priori qualunque spezie di figura. D'altronde nella filosofia di Locke la prima azione dello spirito è l'analisi: questo filosofo suppone formato il gran libro della natura, ed invita lo spirito a leggerlo, e meditarlo; egli parte da questo fatto, che i sensi ci danno le idee complete degl' individui, che sono gli oggetti dell' esperienza; suppone dunque come dati tanto l'esteriorità delle sensazioni, che la loro unione in un' oggetto, e però fa derivare per mezzo dell'analisi dalla sola esperienza tutte le idee semplici.

Ecco in sunto i diversi modi di pensare sull' oggetto, che abbiam per le mani, e si perdoni qui l'anacronismo nel premettere Condillac, e Kant a Loke: 1. *la prima operazione dell' intelletto è la sintesi; questa non combina, che sole sensazioni.* È questa la dottrina dell' ideologia o del trattato delle sensazioni. 2. *La sintesi è la prima operazione dell'intelletto: essa nondimeno non*

unisce le sole sensazioni, *ma eziandio alcuni elementi suggettivi*, *i quali sono in noi indipendentemente da' sensi*. È questa la dottrina della filosofia trascendentale. 3. *La prima operazione dell' intelletto è analisi*: ecco la dottrina di Locke.

Ma sarà la filosofia di Locke quella dell' esperienza? e noi ci apprenderemo alla medesima? Chiamasi filosofia dell' esperienza quella, la quale pone in prima, che i dati sperimentali ci rivelano l' esistenze reali in se, e che pone questi dati fra le nostre conoscenze primitive; in secondo luogo che riguarda la connessione fra l' esistenza cioè tra l' effetto e la causa, e fra la modificazione ed il soggetto, come reale, e non soggettiva, e che perciò ammette nello spirito una *sintesi reale*. Essendo così può la filosofia di Locke chiamarsi quella dell' esperienza; se non che non si trova in essa l' idea esatta della connessione, e della causa metafisica, nonchè quella della sostanza, e quella di rapporto; il che dipende dall' aver voluto questo filosofo ricavare per via di analisi dalla sola esperienza tutte le idee semplici. Nell' esame della sua dottrina abbiam fatto vedere, che esiste in noi la vera nozione di connessione, e questa si ha dall' intimo senso; che esiste in noi la vera idea di sostanza, e questa non hassi a confondere col complesso delle qualità, che finalmente vi hanno in noi le idee di rapporti, le quali sono a priori, e le sole, che vengono dal suggetto, perchè sono un prodotto della sintesi, che lo spirito mette del suo nel comparare, e però non dee figurarsi lo spirito in sua prima origine qual tavola rasa, nè dee credersi, che tutte le idee semplici si derivino coll' analisi dall'esperienza, altrimenti sarebbe inesplicabile tutto il necessario ed universale della nostra scienza. Nel rimanente poi la nostra filosofia è appunto quella, che abbiam già definita, dell' esperienza, e per noi ancora le idee dello spazio, e del tempo, e quelle delle categorie si fanno derivare a posteriori, dalla meditazione cioè su' sentimenti, vale a dire dal sentimento del me, il quale sente un fuor di me. Per noi ancora la prima operazione dell' intelletto è l' analisi, ed abbiamo noi pure, come dati l' esteriorità, e la riunione delle

sensazioni ne' diversi obbietti, non che la percezione diretta dei medesimi, come un fatto primitivo. Il mondo esterno con tutti gli esseri, che ci circondano, sono già formati, e non li formiamo noi; le sintesi si trovano già fatte, e sono reali: a noi altro non spetta, che contemplare cotali oggetti coll' analisi, e però il primo nostro studio sta nell' osservarne attentamente le parti, ed acquistare così delle nozioni, tranne que' soli elementi da noi ridetti, che la forza del nostro spirito caccia poi di se nel giudicare, e raziocinare.

E per chiarezza maggiore si vuol qui esplicare la *sintesi reale* per distinguerla dalla *ideale*. Già si sa, che la sintesi *è la facoltà di riunire le percezioni che l'analisi avea separate*, e quindi l'analisi è una condizione essenziale per la sintesi. Gli esempi della sintesi ci si offrono in qualsivoglia giudizio, quando si unisce il predicato al soggetto. Ma la sintesi reale consiste propriamente nel riunire gli elementi reali di un'oggetto reale, e questi si riuniscono, perchè nella natura si trovano uniti. Tale è la sintesi della modificazione col suggetto, come quando si dice « io son sensitivo » il sasso è pesante, eccetera » dapoichè le sensazioni sono cose reali, e realmente unite nella natura al *me*, siccome il peso è nella natura inerente al sasso. Tal'è pure la sintesi dell'effetto colla sua cagione, come quando si dicesse « il fuoco squaglia la cera « dove l'effetto della liquefazione della cera è realmente congiunto coll'azion del fuoco. Diversamente poi opera la sintesi ideale, la quale avvicina, e congiunge l'uno all'altro gli oggetti, che nella natura son divisi; come quando si dice » l'albero A è più alto dell' albero B « nel quale giudizio il predicato *più alto* non dinota, che una relazione, la quale mentre è reale per lo spirito non ha veruna realtà nel suggetto del giudizio. In fatti non si potrebbe dire dell' albero A, che sia più alto dell' albero B, se non esistesse l' albero B. Il predicato più alto dunque non è fisico, ma metafisico, ed esprime una semplice veduta dello spirito, e non già una realtà dell' albero A. Or noi colla filosofia della esperienza, che ci siam proposti di ammettere, riconosciamo nei

dati della sensibilità la sintesi reale, e non ideale, e negli oggetti corporei l'*unità fisica*, la quale sebbene nasca dall' unità sintetica del pensiere, pur nondimeno suppone negli oggetti qualche cosa, che determini l' unità sintetica del pensiere, e che ci somministri un motivo legittimo di qualificarli coll'aggettivo *uno.* D' altronde nella filosofia trascendentale gli oggetti sono i prodotti della sintesi dell' iutelligenza, e si confonde l'unità sintetica del pensiere coll' unità fisica degli oggetti medesimi. Che cosa mai è un' albero secondo questa filosofia? esso è l' insieme di alcune rappresentazioni abbracciate dall' unità trascendentale della coscienza; ma questo insieme e formato dalla sintesi dell' intelletto coll' aiuto delle categorie. Addio dunque realtà degli oggetti; addio comunicazione nostra cogli oggetti in se stessi considerati. Ma se questa filosofia ammette alcuni elementi oggettivi nelle nostre conoscenze, se essa ammette le sensazioni, che sono la materia delle intuizioni empiriche, la quale ci viene di fuori, come poi può intenderci qualunque rapporto cogli oggetti in se stessi considerati? Questa ed altre contradizioni, che si lascian vedere nel Criticismo di Kant, e che verremo osservando, ci han fatto appigliare alla filosofia dell' esperienza, la quale è presso a poco quella di Locke, tranne quelle modificazioni, che già vi abbiamo fatte nello esame del sistema di lui. E con ragione, perciocchè vuol' egli far tutte venire le idee semplici dall' analisi de' sentimenti, e dichiara lo spirito affatto passivo nell' acquisto delle medesime. Laonde siamo pur tenuti a Leibnizio, e Kant, del cui sistema riteniamo solamente, che esiste alcun elemento subiettivo nella nostra conoscenza, e che dee al nostro spirito restituirsi quel posto, donde si era fatto per opera de' sensualisti digradare. Che quanto al rimanente, non altro, che un volo di fantasia potea darci quelle nozioni dello spazio, e del tempo, che ci dà il Filosofo di Koenisberg. Chi non vede quanto malamente da lui si confonda lo spazio immaginario col reale? Consistendo il reale o nelle dimensioni di un medesimo corpo, che si concepiscono contenere fra se la sustanza del corpo cui spettano; o le dimen-

sioni di un corpo circostante, in quanto si rapportano ad un'altro corpo, che fra di esse può allogarsi; in guisa che quel vuoto, che resterebbe, se il corpo si annientasse, a dritto ragionare è un puro niente. E così del tempo, il quale in realtà è da porsi nella successione degli esseri, e quindi nella causalità. In vero quando la causa A produce l'effetto B, o quando la sensazione A riproduce il fantasma B nel nostro spirito, allora diciamo, che A è prima, e B è dopo, ond'è chiaro, che il prima, ed il dopo, ed in generale il tempo reale sta nella causalità, cioè nella successione degli effetti alle cause. E siccome il rapporto dell'effetto alla causa è reale, e le idee di causa, e di effetto sono oggettive, così l'idea del tempo è oggettiva. È dunque un bel gioco d'immaginazione quel considerare lo spazio voto, ed il tempo voto siccome distinti dalle cose simultanee, e successive, mentre tolte queste si toglie spazio, e tempo.

Ma quel, che ne fa più pena si è l'io ridotto anch'esso ad un prodotto di operazione sintetica del pensiero, e ad un risultamento di Categorie di unità, di sostanza, di esistenza, eccetera, combinate colla forma pura del tempo. Io credo, che non sia d'uopo torsi la briga di confutare cotesti farnetici parte per parte, essendo l'unità metafisica del *me* un dato della *coscienza*, senza della quale unità metafisica non potrebbe poi esistere l'unità sintetica del pensiero, o quel centro, ove vanno a concorrere i raggi tutti del pensiere medesimo.

Ci dispensiamo pure di sbandeggiare da'confini della Filosofia i giudizî sintetici a priori essendo questi chimerici, e tutti gli esempî recati da Kant da noi ridotti o a giudizî sintetici a posteriori o ad analitici a priori nelle quistioni sulla logica pura. Soltanto è da por mente un poco a quello schematismo, onde egli ci fa poi comporre gli obietti tutti della natura sensibile, facendoci discendere da'generi alle specie, e da queste agl'individui contro del grido della coscienza, che ci attesta intervenire l'opposto nella successione delle nostre idee, nella quale le singolari precedono, e danno luogo alla formazione delle generali. Per la verità questo tratto

del filosofo di Prussia può veramente chiamarsi un bel pezzo di filosofica poesia. Ma veggiamo, se consente almeno con se stesso, o pur no. In esso si passa gradatamente dagli Schemi alle immagini, e da queste a' concetti, e tali bizzarre costrutture si formano per mezzo delle categorie annestate a' modi puri della sensibilità; or essendo le categorie a priori, e necessarie, il nesso fra gli elementi, che si congiungono, dev' essere ancor necessario, quindi in ogni concetto empirico dovrebbe secondo questa teoria trovarsi una connessione necessaria tra le percezioni, che lo costituiscono. Ma qui la sintesi è arbitraria affatto, e ne conviene il medesimo Kant, il quale dice, che ogni congiunzione consiste o nella *composizione*, o nella *connessione*, e che la composizione è posta nella siutesi de' vari, i quali non appartengono di necessità l' uno all' altro. Ma di tal fatta è la sintesi degli schemi, delle immagini, e poscia de' concetti. Osserviamo in fatti un concetto qualunque, e sia quello del cubo di oro innanzi recato; di che si compone egli mai questo concetto? di una certa figura, di un dato colore, di un dato peso, di una data durezza, ecc. Or quale relazione necessaria vi è fra la figura del cubo di oro, ed il suo colore, fra questa figura colorata a giallo, ed il suo peso, e così discorrendo del rimanente? L' analisi non trova in questo complesso di percezioni l' elemento della connessione necessaria, e se l' analisi non ve le trova, la sintesi non ve l' ha posto; e se la sintesi non ve l' ha posto, dee conchiudersi esser la congiunzione oggettiva, e non suggettiva; non è dunque lo spirito che la forma, ma essa è un dato dell' esperienza.

Finalmente questo autore ammette il principio di Hume, che non si ravvisa alcuna connessione necessaria fra gli avvenimenti della natura, ma non ne ammette l' illazione, che di tal connessione non si abbia nozione alcuna; la causalità, soggiunge Kant non è nelle cose osservate, essa è dunque nell'osservatore. Or qui si scorge eziandio una palpabile contradizione, dapoichè è tutto suo il seguente principio, che se le categorie entrano come elementi nella formazione degli oggetti dell' esperienza, se ne pos-

sono distaccare per analisi. Una delle due, rispondiamo noi, o la causalità può ricavarsi per analisi dagli oggetti sensibili, ed Hume ha torto negandolo, e però non doveva Kant ammetterne il principio, o non può dedursi analiticamente, e questo è segno, che la sintesi non ve l'ha posta, ed allora non può dirsi essere nell'osservatore. Ecco come il Trascendentalismo contradicendo a se stesso disparisce dal cospetto di ogni buon pensatore.

§ VII.

Idealismo assoluto di Fichte riuscito al Panteismo trascendentale di Schelling, e di Hegel, e confutazione de' medesimi.

Già si è veduto come Kant aprì colla sua critica una nuova via al pensiero, quella cioè del metodo trascendentale. Per essa inoltrandosi era giunto a segnare i limiti della ragione circoscrivendola colle sue forme a priori nella sola region de' fenomeni. Se non che in ciò fare Ei pur movea dalla supposizione di un obbietto, che fornisse la materia delle nostre conoscenze, e di un subietto, onde ne derivasse la forma. Or questo dimezzare la signoria della ragion pura con assegnare alle nostre idee un doppio generatore lo spirito, e l'obietto non fu troppo a grado di Fichte suo discepolo, anche perchè gli parea che non reggesse a' dettami di una buona logica quel pensare del maestro, di non poter cioè noi sapere un nonnulla degli obietti quali essi sono, ed intanto di non poterli noi sentire senza ricevere da' medesimi la materia delle nostre sensazioni. E però il Fichte col vigore di una logica assai più severa si avvisò di sprigionar l'animo d'ogni viluppo, e cercò di elevare l'idealismo al supremo grado di perfezione. Fedele e rigido sostenitore del metodo esclusivamente a priori, rigettò disdegnoso tutto che gli venia porto dall' esperienza, e fece in un tratto sparire dalla scena dell' universo ogni obbiettività sì esterna, che interna, non lasciando nella vedovata natura altro principio della scienza, e dell' essere, salvo l'*io puro*, cioè il pensiero spoglio di ogni rappresentazione, e riflettuto sopra se stesso. Questa specie di divinità rimasa in seno dell' infi-

nito a sedere sul trono silenzioso di un' assoluta, e vuota esistenza, non ha da prima, se non che un' attività libera, ed indefinita. Lieta di tal libertà creatrice ella trae dal proprio fondo ogni cosa, ed abbella de' suoi prodotti gl' immensi spazî del vuoto ponendo se stessa ad un'ora, e ripetendosi sotto tutte le determinazioni, e i rapporti, onde è capace il pensiero. In tal guisa quest' *io* contiene nella sua libera attività ogni nozione, e conoscimento, dapoichè coll' azione sua libera ripiegandosi in se medesimo si converte da puro in empirico, e così pone se stesso, e ponendosi forma ancora la rappresentazione dell' altre cose da se distinte mercè di una certa mutua opposizione. Talchè altro non resti, che una subiettività assoluta, la quale deduca dal subietto pensante Iddio con se, ed il Mondo, e renda vera cotesta formola « *l'io eguale a tutto, tutto eguale all'io.*

Questo mostro di sconci, e di contradizioni non abbisogna di argomenti per esser combattuto; il solo esporlo è un confutarlo, che basti. In esso tutto è uno strano fantasticare, e trabalzar di mente mal sana, e con bizzarria inaudita si parte da un principio senza principio, che è il *pensiere senza obietto.* Questa fantasima poi portentosa e spaventevole diventa senza saper come e Dio, e Me, e Mondo. Esso finalmente racchiude nel suo seno un *panteismo suggettivo,* stantechè Iddio si rattrova e sta nell' io, e l' io adegua tutto; anzi contiene un' idealismo assoluto, e libero, perchè tutte le esistenze dipendono da quella libera attività dell' io puro, onde l' ultimo suo risultamento si è il nihilismo assoluto.

Le stravaganze di Fichte com' è già detto pur miravano ad un aperto panteismo, e questo subiettivo, perciocchè tutto si rattrova nell' *io puro.* Ma colui, che ci ripete il panteismo di Spinoza sotto il gergo di strane voci, e per dargli un' aria di novità, ne forma un guazzabuglio d' idee ripugnanti, si è appunto lo Schelling colla sua *Identità assoluta.* Credendo egli di restituire al desolato universo quella realtà, che Fichte gli avea tolta, abbandona l' *io puro*, siccome un' astrazione incapace di tramutarsi nell'essere, e piglia le mosse dall' *assoluto*, in cui tutto s' identifica si rimescola e si confonde. Ogni conoscenza, dice egli, suppone

due termini, di cui essa è il legame; l'uno è la rappresentanza di una cosa fatta nell'intelligenza, l'altro è la cosa stessa rappresentata. Il primo di essi costituisce l'ordine subiettivo, l'altro l'obiettivo. La conoscenza dunque in generale può definirsi « *l'insieme de' punti di contatto tra il subbiettivo , e l' obiettivo ; il me , e il non me ; l' intelligenza, e la natura*. Meglio ancora , nella conoscenza questi due ordini si penetrano per confondersi in una comune identità. Ma perciò fare è mestieri ricorrere ad una filosofia più elevata, che cerchi un punto, il quale domini tutti e due questi elementi, il suggetto conoscitore, e l' oggetto conosciuto , e sia al di sopra della natura , e del me. Questo punto non può essere altro che l' assoluto, nel cui seno si trovano annientati l'io ed il non io; ed il suggettivo, e l' oggettivo; lo spirito, e la materia con tutte le loro opposizioni. Egli è Dio medesimo , che consiste nell' assoluta identità del me, e del non me; del conoscere , e dell' essere, della forma, e della materia; dell'unità, e della pluralità ; che insomma può dirsi la comune indifferenza delle cose differenti ne' due ordini ideale, e reale. Ma come mai da questo Dio fa poi lo Schelling uscir l' universo ?

Udite , soggiunge egli , in forza di una sintesi maravigliosa. Questo assoluto , che è come il centro di tutto il sistema , emergendo dalla sua inerzia primigenia per una necessità essenziale , che lo costringe a determinarsi, si sviluppa a traverso di una serie di evoluzioni diverse, rivestendo successivamente le forme più varie nel duplice ordine reale, ed ideale, che ne costituiscono come le modificazioni. Nella natura nondimeno apparisce privo di coscienza senza cessare però di essere la ragione eterna, ed assoluta. Quindi elevasi di regno in regno spiritualizzandosi gradatamente fino a risplendere in tutta sua chiarezza nell' uomo, in cui propriamente giunge ad aver coscienza di se medesimo. In tutte queste trasformazioni però egli resta sempre lo stesso, come una quantità multiplicata per se medesima , la cui radice per multiplicarsi che faccia per se stessa resta sempre identica.

Hegel discepolo di Schelling stimò di correggere il metodo del maestro, come Fichte aveva fatto con Kant, e si lusingò di veni-

re al medesimo sistema per la via di una logica più austera. Volle esclusa la intuizione intellettuale dell' assoluto, che diceva introdotta gratuitamente da Schelling, e sol nella logica cercò il principio della scienza, e dell'essere. La logica dunque è la clava, che in mano di quest'Ercole opera i più stupendi prodigi non già nella scienza, ma ne' giardini delle Chimere. Va in traccia di un punto primordiale, ed inerpicandosi di astrazione in astrazione sale finalmente sulle cime della speculazione mentale, e quivi lo ritrova nell' *Idea pura*, cioè spoglia di qualunque determinazione, e rappresentante l'essere universale, ed astratto. A questo nobile parto del suo cervello riscaldato brucia gli odorati incensi, e tributa gli omaggi come alla stessa sostanza vivente, e prima, come al fondo di ogni esistenza, come all' assoluto, ed eterno. Se non che egli non è ancor personale, perchè non ancor determinato, essendo l' essere in cui spariscono tutte le contradizioni e le distinzioni, che determinano le cose finite. D' altra parte Iddio vuol esser personale, e determinato, essendo egli la ragione assoluta, e come tale conviene, che abbia coscienza di se medesimo, la quale coscienza involge la personalità. Ed ecco come vi arriva : per una facoltà di movimento proprio e di sviluppo necessario quest' infinito indeterminato, che come tale non potrebbe esistere, si determina, e fassi reale nella natura, e nella umanità, non prendendo una forma infinita, che gli toglierebbe essere una persona, ma vestendo successivamente un' infinita varietà di forme finite. Per tal modo lo sviluppamento dell'universo non è altro, che quello di Dio, e le epoche della natura, e della storia, divengono le epoche di Dio medesimo.

Come è chiaro, questi due sistemi, se pur sistemi abbiansi a chiamare, convengono nella sostanza di essere entrambi uno sformato panteismo suggettivo, eziandio che non muovano ambidue dal medesimo falso supposto. E quanto non si potrebbe dire contro dell' uno, e dell' altro? Ma io penso, che non sia da brigar troppo a confutarli, contenendo essi in sè medesimi la confutazione. Il panteismo di Spinoza, chi nol sa? Mal si regge sull' equivoco di una definizione, ma pure si mostra almeno sotto le ap-

parenti sembianze di mentita dialettica. Or quì nonchè al rigor di logica, ma si rinunzia al criterio naturale. I più solenni contradittori s' innestano, e si fan fruttare niente meno, che l' infinito. L' essere, ed il conoscere è tutt'uno, anzi tanto è l' essere, quanto il non essere. Iddio non sussiste, che pel mondo, e le creature non sono altro, che una forma accidentale, e passeggiera del gran tutto, la quale finisce risolvendosi nell' infinito, e cedendo il luogo ad un' altra, che sopravviene. E quali non sono poi le tristissime conseguenze morali del panteismo? L' ordine morale sarebbe tutto sgominato, e sconvolto. Confusa rimarrebbe la virtù col vizio, l' onesto col disonesto, essendo ogni operazione un movimento necessario e fatale dell' unico subietto agente, che è Dio. Tutte le turpitudini, le nefandezze, e le brutalità, di che l' uomo arrossisce, sarebbero le geste di Dio medesimo, ed a lui s' imputerebbero i nostri delirî, i nostri furori, le pazze nostre smanie, le nostre più vituperate passioni. Insomma l' Essere per tutt'i versi perfettissimo, che è la virtù, e la santità per essenza, diventerebbe col panteismo la sentina di ogni umana nequizia. Che scempiaggini! ma lasciamo, che cotesti signori spaccino pure lor novellette Prussiane, e restino essi a baloccare co' fantocci di loro infiammata immaginazione, nè ci curiamo noi del lor folleggiare (1).

Ragionamento sulla vera origine delle idee.

Nella risoluzione del gran problema, che ha occupato, ed occupa tuttora le menti de' pensatori, quale sia cioè l' origine delle nostre idee, si vogliono tener di mira le seguenti regole. 1° Non si assuma meno di quanto fa d' uopo, nè più di quel,

(1) È grazioso il Dialogo sul Panteismo suggettivo del Padre Liberatore Gesuita. In esso l' Autore ha co' più vivi colori pennelleggiato i ghiribizzi di Fichte, Schelling, ed Hegel, il perchè noi nell' averli appena abbozzati ci siamo serviti in alcuna parte delle medesime sue acconcissime espressioni.

che è sufficiente a determinarne l'origine (1). 2° Si rigettino tutte quelle ipotesi, che ripugnano al fatto alla ragione, ed al senso comune. 3° Si escluda tutto ciò, che distrugge l'obbiettiva realtà delle cose. Alla prima legge fallirono Talete in Jonia, il quale per trovare le cagioni de' fatti precedette coll' aiuto dei sensi, ed Aristotile, il quale asseriva sbocciar l'anima dal seno della natura, come carta bianca, in cui non è scritto ancor nulla, ma vi si può scrivere ogni cosa. Se non che distingue questo Filosofo Macedone due intelletti nell' anima nostra l' *agente*, il quale a guisa di una luce irradiando gli obbietti ne ricava le immagini spirituali, ovvero le idee ; (*species expressae*) e le trasmette all' altro, che chiama intelletto *passivo*. Gli Arabi incominciarono a farneticare sulla natura di questi due intelletti. Chi confuse l'intelletto agente con Dio, stabilendo un Panteismo. Chi lo intese per una mente creatrice comune in tutto il genere umano, come fosse la Ragione impersonale di Cousin, e questa espressione è ancor più grottesca e senza fondamento. Poscia Giovanni Locke, il quale alla dottrina dell' intelletto attivo durata lungamente fra' Peripatetici sostituì quella della *Riflessione*. Per terzo, ed ancor peggio Condillac, Tracy, con tutt' i Sensisti.

Alla stessa legge contravvennero per eccesso i Pittagorici, ed i Socratici con Platone credendo, che prima del mondo de' corpi fosse stato quello delle menti, le quali per non so qual fallo furono da Dio rinchiuse ne' corpi con tutte quelle notizie, che avevano ricevute, sebbene fossero state queste annebbiate dalle tenebre de' corpi, le quali poi come vanno disnebbiandosi vengono a vedersi di nuovo, così che lo imparare non sia altro, che un risovvenirsi di quel, che in altra vita si sapeva. Platone fu spezialmente condotto ad ammettere delle nozioni innate, da che non rinvenne altro mezzo da esplicare l' origine delle idee generali, nonchè delle verità necessarie ed universali. La stessa legge

(1) E sentimento questo del rispettabile Rosmini nel suo Nuovo Saggio sull' origine dello idee. V. Sez. I. Cap. 3.

venne pure trasgredita da Cartesio co'Cartesiani, e Kant con tutto il seguito de' Trascendentali, i quali riconoscono delle forme pure a priori ad esplicare la nostra conoscenza.

Contro della seconda legge peccano Malebranche, Berklei, e Leibnitz, de'quali i primi due insegnano essere le nostre idee obiettivamente reali in uno spirito diverso dal nostro, nel quale noi le veggiamo, e che questo Spirito è Dio. Potrebbe questo significar altro, se non che Dio è l'anima degli uomini? Se i nostri pensieri sono formalmente i pensieri di Dio, sarà il nostro essere pensante Dio medesimo : ed ecco come per altra via si andrebbe allo Spinozismo, sistema più assurdo del quale non si è pensato da che l'umana ragione pensa. Leibnitz poi volendo, che pigliasse l'anima d'altronde il materiale delle sue conoscenze lungi dall'invocare l'azione di Dio, suppone esser l'anima una *forza rappresentativa* la quale operando sopra una rappresentazione primitiva, che chiama *Schema* ne svolga tratto tratto tutt'i fantasmi fino al presente, che le si para innanzi, e così col sistema delle monadi costruisce l'universo a priori.

Ma costoro violano ben anche la terza legge, chi più chi meno, chi per un verso, chi per un'altro. Per vero laddove la intiera Scuola Eleatica per le speculazioni di Senofane dette forma all'antico Idealismo, che può nominarsi subbiettivo; Malebranche, e Berklei avvicinandosi all'anzidetta scuola col rinnegare l'obbiettiva realità dell'universo fisico, riconoscono una certa obbiettività delle nostre idee in Dio, e però vengono così a foggiare un'idealismo obiettivo.

Quei filosofi poi, che dopo di aver riconosciuto coll'Idealismo l'esistenza degli elementi a priori, cercano d'internarsi nell'essenza de'medesimi, a fine di determinarne la provvenienza, il modo di combinazione, ed il valore di obbiettività, si addimandano Trascendentali. Tra questi deesi il primato a Platone, e tra moderni dopo Leibnitz tiene il primo luogo Emmanuele Kant, il quale volendo ridurre a numero determinato gli elementi innati di Platone, e di Leibnitz, distingue in ogni conoscenza il *materiale* dal

formale. Consiste il primo nell'impressione dell'obbietto, la quale potendo essere, o no, in questo ed in altro modo, è pur contingente. Non così poi l'altro, che essendo posto in quella maniera naturale e determinata, onde lo spirito dee concepire le cose, è desso assolutamente necessario, e però il formale non può venir dall'obbietto, ma dev'essere dato dallo spirito all'occasione dell'impressione. Quali sieno le forme necessarie, onde lo spirito veste le impressioni sentite, si è altrove ridetto nella sposizione del sistema Kantiano.

Essendo però coteste forme ben molte e varie, tentarono i Trascendentali posteriori di farne anche altra riduzione, per dare così maggiore unità sistematica alla soluzione del problema proposto. Cotal restrizione fu da Vittore Cousin portata alle tre idee del *finito*, dell'*infinito*, e del *rapporto*, le quali egli considera come manifestazioni di una Ragion superiore impersonale, cui dà un'esistenza assoluta. Quindi si avvisa che il primo germe delle nostre idee sia riposto in un atto spontaneo dell'intelligenza, che previene la riflessione libera, ed in cui come primi elementi si ascondano il subbietto pensante, il mondo esterno, ed il principio di entrambi, che è Dio.

Finalmente l'Abate Rosmini osservando esservi in ogni percezione nascosa come elemento costitutivo l'idea generalissima di esistenza, e non potendola cavare dalle sensazioni esterne, o interne per la riflessione, nè parendogli che sia creata in noi da Dio nell'atto della percezione medesima, o pure che emani da noi stessi; giudica esser questa innata nell'anima nostra, sì che noi nasciamo colla visione dell'*ente*, sebbene non ci badiamo che assai tardi.

Ci rimanghiamo da rammentare le fantastiche bizzarrie di Fichte, Schelling, ed Hegel, perchè innanzi riferite.

Ma qual certezza di obbiettiva esistenza rimane nel Trascendentalismo? Distrutta l'obbiettività delle cose sentite, renduta subbiettiva l'idea stessa di esistenza, niun'altro sopravvanza valore di conoscenza, salvo il subbiettivo, razionale, ed ipotetico. Tutto sa-

rà un risultamento del nostro modo di pensare, modo fatale, ed ineluttabile, che ci darà sempre una verità umana o relativa a noi, ma non ci fornirà miga una verità assoluta. Ed ecco come si pecca da costoro contro la prima, la seconda, e con ispezialità contro la terza legge. Ma facciamoci brevemente a considerare l'opinione di Cousin, e Rosmini per dar poi ultimo nostro parere.

E quanto al professore di Parigi basti vedere per iscorcio nel sistema da lui organizzato le seguenti storpiature. In prima quella Ragione impersonale da noi distinta, la quale come se in ciaschedun di noi lampeggiasse, e venisse in tal guisa a costituire nostra particolare intelligenza involge senza dubbio un certo spirituale panteismo. Ma il fatto è che siccome ognun di noi ha una volontà tutta sua propria, così ha pure un' intelligenza che è tutta sua, e però finita, e contingente, come che valevole a contemplare le verità necessarie. In secondo luogo egli non esplica d'onde mai sorga in noi quell' atto spontaneo dell' intelligenza, che è poi il generatore di qualsiesi nostro conoscimento. Se previene la riflessione, se precede ogni sensazione, da qual mai facoltà sboccia questo atto? E non vedendo noi d'onde tiri la sua origine, gli daremo fede ciecamente? e con lui a tutte le verità, che ne derivano? Infine non si può indovinare come in quest'atto sieno inviluppati il me, il mondo, e Dio. Che quanto a' primi due, cioè al me, e fuor di me, pur pure potrebbero aversi da quel ripiegarsi che fa la mente in se stessa; ma non se ne ricoglierà certamente l' infinito, la cui nozione col solo raziocinio può dedursi dall'esistenza de' contingenti, ma non può esser mai obbietto di una intuizione primitiva.

Per quel che risguarda poi l' elemento subbiettivo dell'*essere* voluto dall' illustre Rosmini nel a formazione di qualsivoglia percezione, noi diciamo col dovuto rispetto a tanto filosofo esser questo un gran pensamento, ma da non potersi accogliere, dapoichè non è troppo vero che senza l'idea antecipata, e generale di *esistenza* non possa niuna idea speziale formarsi, nè possa alcuna cosa concepirsi qual' è in se stessa. Dirà egli forse che

intanto una cosa si conosce, in quanto è, ovvero in quanto partecipa dell'essere, così che involga in se medesima cotesta nozione? Ma ciò non porta che l'idea di esistenza debba preesistere in genere nella mente a qualsiesi concetto particolare, dapoichè siccome per esistere una cosa non fa mestieri, anzi ripugna che ella abbia un'esistenza universale, così per percepirsi non è bisogno che ciò si faccia coll'applicazione dell'esistenza universale. Ripiglia che non v'ha d'onde derivare cotesta idea, e quindi con metodo di eliminazione conchiude esser essa a priori. Ma non così pensiamo noi considerando che la nostra mente mercè di una sua ingenita virtù, ed attività ricava come questa, così le altre ancora dagli obbietti esistenti come prima li sente. Da ultimo se questa idea è innata, l'è già spedita per la realtà obbiettiva delle cose, le quali non più esisterebbero, perchè fornite di un'esistenza lor propria ed indipendente dal nostro modo di pensarle; ma bensì perchè da noi si penserebbero come esistenti, e perchè noi con subbiettiva spontaneità applicheremmo alle medesime la nostra idea di esistenza: il che quanto poco si discosti dall'istinto Reidiano, e dall'idealismo Kantiano vedesi ben per ognuno.

Premesse coteste osservazioni è tempo ormai di pronunziare finale sentenza sulla vera origine di nostre idee. Se gli Empirici, ed i Sensisti fallano per mancamento; se i Razionali, ed i Trascendentali errano per eccesso; se gli Idealisti pongono ipotesi false e ripugnanti alla Ragione, all'esperienza, ed al comune sentimento; seguita che la sola Filosofia dell'esperienza sia la vera (1), quella cioè che tiene l'anima come un'entelechia, o

(1) Sebbene Εμπειρια vuol dire esperienza, purnondimeno non si dee confondere l'Empirismo colla Filosofia sperimentale, nè il metodo empirico collo sperimentale. L'empirismo si attiene alla nuda osservazione de' fatti senza adoperare i principî della ragione. La Filosofia sperimentale poi è quella, che opera sopra i dati dell'esperienza coll'aiuto de' sommi principî della Ragione, e ripete da questa i mezzi da esplicare le cagioni di ciò che da' sensi ci vien porto. La Filoso-

forza pensante, e che pone in essa un'attività, attitudine, o virtualità ingenita, onde dagli obbietti, che le si presentano, deduca tutte le sue idee. Cotesta sua attività è doppia, altra analitica, altra sintetica, ed in quest' ultima cioè nell' attività sintetica dello spirito, risiede l' unico elemento subbiettivo delle relazioni, per mezzo del quale può benissimo rendersi ragione di quanto havvi di necessario, d' indefinito, e di universale nella nostra cognizione. Tutte le altre nostre idee poi, non escluse quelle di sostanza, di causa, di unità, sono tutte obbiettive, e sono un prodotto dell' analisi de' sentimenti. Infatti qualsivoglia obbietto presenta l' idea di esistenza, perchè realmente esiste, presenta l' idea di sostanza, perchè costa di un suggetto, somministra l'idea di unità fisica (se non quella di unità metafisica, che propriamente e suggerita dalla coscienza del me), poichè nel tutto insieme è indiviso in se, e separato da ogni altro; somministra pure l' idea di azione, conciossiacchè esercita un qualche movimento, e spezialmente abbiamo dal sentimento interno l' idea di causa, come altrove fu detto. Cosa dunque si richiede perchè lo spirito ricavi dagli obbietti esterni, ed interno cotali idee? una forza destinata dalla natura a percepire? una certa luce vitale, che trascenda il giro sensibile, e s'interni, e spii per entro la natura delle cose? E questa si è appunto l' intelligenza. Non vi ha dubbio che i sensi non raggiungono che le qualità esterne attualmente presenti, e perpetuamente mutabili de' corpi, ma non ostante ciò, gli obbietti stessi esibiscono que' concetti più nobili, i quali a ricavare altro non vi vuole che la sù riferita attività dello spirito. Si domanda in che consiste quest' attività, com' ella opera? ma più di una volta si è detto esser la nostra scienza di fenomeni, anzi che di cagioni, e tanto basti.

L' unica eccezione a fare si è, come testè dicemmo per le idee

fia sperimentale dunque è media tra la Razionale, e la empirica, che si limita al solo fatto.

di rapporti ideali (1). Non sono queste idee certamente un effetto dell'analisi della mente, mentre non essendo que' rapporti cose sensibili, non potrebbe la mente nostra dedurli da alcun sentimento. Resta perciò che sieno un prodotto della sintesi, val quanto dire che sieno vedute proprie del nostro spirito, le quali egli pone del suo, allorchè sintesizza, o paragona una cosa con un'altra. Non han che fare le cose paragonate, nè il paragone delle medesime, nè il fondamento del paragone col risultamento del paragone stesso, che è il rapporto. Le cose paragonate, sieno pure obbietti esistenti, che potrebbero esser anco idee, chiamansi *termini* del paragone. L'atto del confrontare che fa la mente, dicesi *paragone*; e la mente allorchè esercita questo atto, deve avere un motivo o *fondamento* dagli obbietti stessi, che compara, il qual fondamento per questa ragione è reale. In seguito di tutto ciò sorge nella mente stessa un' idea di relazione, che intercede fra gli oggetti comparati, e questa idea è tutta propria dello spirito, e però è a priori, con che non s' intende che previene le

(1) I rapporti ideali non han che fare punto co' reali, è però noi abbiamo distinti questi da quelli, tanto nella quistione terza sulla Logica pura, che nella disamina del sistema di Kant, ove abbiam differenziato la sintesi reale, dall'ideale. Le relazioni reali dunque sono un prodotto della sintesi reale, quella cioè che ricongiunge gli elementi reali di un' oggetto reale, perchè nella natura congiunti li trova. E sarà pur pregio dell' opera far qui notare che allora è *reale* la *relazione* che passa fra due cose, quando una di esse ha una dipendenza effettiva dall' altra, senza concorrervi in niente il nostro modo di pensare. Or due di queste dipendenze ci offre l' esperienza: una della qualità dalla sostanza, perciocchè la qualità veramente è inerente al suo subietto, nè ha l' essere in se, ma l'ha col subbietto, e nel subbietto, e questa costituisce la relazione di Modalità. L' altra è la dipendenza reale dell' effetto dalla causa, perchè l' effetto non ha cominciato ad esistere per sua virtù, ma per la causa o dalla causa, e dicesi relazione di *causalità*. Queste due relazioni sono dunque a posteriori all' opposto dell' identità e diversità, che sono a priori.

sensazioni, ma che sorge dalla mente ad occasione delle sensazioni medesime.

I rapporti ideali primigenii, d'onde derivansi gli altri di eguaglianza, diseguaglianza, maggiore, e minore, sono la *identità*, e la *diversità*, come si accennò nella medesima citata quistione della Logica pura; e intendesi la identità logica, che vuole ben distinguersi dalla *identità personale* (1). Or la identità, e la diversità diconsi relazioni logiche o ideali, perchè sebbene avessero obbiettivi i termini, ed il fondamento loro, pur tuttavia in quanto alla relazione di *stesso* o *diverso*, non esistono che nel solo nostro pensiero. Infatti primieramente queste idee in quanto esprimono un rapporto sono amendue prodotte da un atto comparativo del nostro spirito; atto che non esiste al certo in fuor del pensiero. Per secondo quando noi apprendiamo nn obbietto, non

(1) E con ragione poichè l'identità personale o sostanziale consiste nell'esser l'*Io* il soggetto d'inerenza di più modificazioni successive, e quindi è dessa obbiettiva. Si percepisce cotesta identità personale colla coscienza, ma non consiste però nella coscienza, che abbiamo delle nostre azioni preterite, come malamente si avvisarono Locke, e Condillac. Questi riposero la personalità nel confronto che noi facciamo della coscienza di ciò che ora siamo, colla memoria di quel che siamo stati. Ma come saggiamente avverte il Padre Gesuita Liberatore nel lib. 2° delle sue istituzioni di Logica, e Metafisica, primamente non si potrebbe nè anche pensare cotale coscienza di passate azioni come nostre, se prima non si suppone l'identità della persona; quindi l'identità della persona precede quella coscienza, e la persuasione dell' identità personale deve andar innanzi. In secondo luogo sarebbe pure strano che un uomo smarrisse sua personalità nell' ebbrezza, nella demenza, e nel sonno, perdendo in questi stati la coscienza di sue azioni: e ravvivandosene poi la memoria, sarebbe stranissimo che nna persona stessa diventi moltiplice. Ma basti ciò, perchè è chiaro, siccome si esprime il Melillo a questo proposito, essersi da costoro confusa l'idea d'identità come un rapporto con la perseveranza del subbietto, che è il fondamento obbiettivo del rapporto stesso.

troviamo in esso altro che ciò che vi ha di presente; esso non ci conduce a pensarlo in un anteriore stato uniforme, o difforme. Quindi se noi apprendiamo una cosa come identica con se, o da se diversa, ciò non facciamo per la semplice ispezione della cosa in una volta sola, ma perchè abbiamo due nozioni almeno di quella cosa prese in tempi diversi, le quali si ragguagliano dall' intelletto per deliberare se possano ridursi ad una sola, o pur no. Se però le nozioni d'identità, e diversità sonosubiettive quanto a relazioni, hanno impertanto obbiettivo il fondamento loro, imperocchè l'esperienza interiore ed esterna ci dimostra che gli obbietti or si mutano, or non si mutano, or si cangiano in taluni modi di essere, ora in altri, in che sta poi il fondamento obbiettivo tanto delle relazioni d'identità, che di quelle di differenza.

Il riconoscere queste sole idee a priori o dal suggetto, e tutte le altre a posteriori o dall'obbietto così esterno, che interno, non che derogare punto alle leggi di sopra sanzionate, ma è anzi più che conforme alle medesime, siccome si è già provato. Soggiungiamo solamente che coteste nozioni suggettive costituiscono dirò così tutto l'universale e necessario di nostra cognizione così nelle idee, come nelle verità. Nelle idee, dapoichè per essere un'idea universale, conviene, come si ragionò nella nota alla quistione prima della Logica pura, che sia indefinita, cioè indefinitamente determinabile ad ogni individuo possibile, e però dopo che la proprietà si è astratta, è d'uopo che si compari non solo con molti altri individui, ma eziandio con tutti i possibili, il che importa esserci un paragone, e l'idea d'identità. Ne'giudizî, perchè ad esser un giudizio universale e necessario, fa mestieri che prescinda da'casi particolari, ed ecceda ogni esperienza, onde deve allora la mente vedere l'identità del predicato col subbietto, senza di che non potrebbe quello con questo necessariamente congiungere.

FINE.

Pag.	ver.	ERRORI	CORREZIONI.
8.	ver. 18.	Generica	Genetica
17.	« 21.	Contrastabile	Incontrastabile
19.	« 24.	Tra' fatti	Tai fatti.
21.	« 17.	Que' motivi	Que' moti.
22.	« 4.	Parlarono	Obliarono.
25.	« ult.	Dati	Dettati
28,	« 12.	Valeva	Caleva
33.	« 10.	Esterne	Eterne
37.	« 30.	Questa	Questo.
44.	« 3.	A diviso da B.	A diverso da B.
47.	« 30.	Possibile	Sensibile
48.	« 9.	Generica	Genetica
49.	« 4.	Modificazione . . . . distinte ec.	Modificazione in confuso, ma non mica l'idea del suggetto, nè quella della modificazione distinte l'una dall'altra.
50.	« 5.	Il bel concetto, ed il gran principio di causalità, di cagione, sopra ec.	Il bel concetto di cagione, ed il gran principio di causalità, sopra del quale ec.
50.	« 14.	Soggettiva	Oggettiva
50.	« 31.	Causa, e come sostanza	Come causa, e come sostanza.
57.	« 29.	Prendendosi	Credendosi
65.	« 28.	farla	riceverla
69.	« 18.	Noi sappiamo	Noi non sappiamo
85.	« 4.	Organi	Argani
85.	« 10.	Sboccherebbero	Sboccerebbero
86.	« ult.	Ragionare	Ragionarne
89.	« 17.	Costituisca	Costruisca
92.	« 16.	dell'antico	dall'antico

